

أصول السرخسي

للإمام الفقيه الأصولي النظار أبي بكر محمد بن
أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠
من الهجرة النبوية رضى الله عنه

الجزء الثاني

حقق أصوله

أبو الوفاء الأفعاني

رئيس اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية

عُنيّت بنشره لجنة إحياء المبعكرف النعمانية
بميدان آباد الدكن بالهند

فصل في الخبر يلحقه التكذيب

من جهة الراوى أو من جهة غيره

أما ما يلحقه من جهة الراوى فأربعة أقسام : أحدها أن ينكر الرواية أصلاً ، والثانى أن يظهر منه مخالفة للحديث قولاً أو عملاً قبل الرواية أو بعدها ، أو لم يعلم التاريخ ، والثالث أن يظهر منه تمييز شئ مما هو من محتملات الخبر تأويلاً أو تخصيصاً ، والرابع أن يترك العمل بالحديث أصلاً .

فأما الوجه الأول فقد اختلف فيه أهل الحديث من السلف فقال بعضهم : بإنكار الراوى يخرج الحديث من أن يكون حجة . وقال بعضهم : لا يخرج [من أن يكون حجة ^(١)] وبيان هذا فيما رواه ربيعة عن سهيل بن أبى صالح من حديث القضاء بالشاهد واليمين ، ثم قيل لسهيل : إن ربيعة يروى عنك هذا الحديث فلم يذكره وجعل يروى ويقول حدثنى ربيعة عنى وهو ثقة . وقد عمل الشافعى بالحديث مع إنكار الراوى ولم يعمل به علماؤنا رحمهم الله . وذكر سليمان بن موسى عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها أن النبى عليه السلام قال : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل » الحديث ، ثم روى أن ابن جريج سأل الزهرى عن هذا الحديث فلم يعرفه ، ثم عمل به محمد والشافعى مع إنكار الراوى ، ولم يعمل به أبو حنيفة وأبو يوسف لإنكار الراوى إياه ، وقالوا ينبغى أن يكون هذا الفصل على الاختلاف بين علماؤنا رحمهم الله بهذه الصفة ، واستدلوا عليه بما لو ادعى رجل عند قاض أنه قضى به بحق على هذا الخصم ولم يعرف القاضى قضاءه فأقام المدعى شاهدين على قضائه بهذه الصفة ، فإن على قول أبى يوسف لا يقبل القاضى هذه البينة ولا ينفذ قضاءه بها وعلى قول محمد يقبلها وينفذ قضاءه ، فإذا ثبت هذا الخلاف بينهما فى قضاء ينكره القاضى فكذلك فى حديث ينكره الراوى الأصل . وعلى هذا ما يحكى من المحاورات التى جرت بين أبى يوسف ومحمد رحمهما الله فى الرواية عن أبى حنيفة فى ثلاث مسائل من

الجامع الصغير ، وقد بينها في شرح الجامع الصغير ؛ فإن محمداً ثبت على ما رواه عن أبي يوسف عنه بعد إنكار أبي يوسف ، وأبو يوسف لم يعتمد رواية محمد عنه حين لم يتذكر . وزعم بعض مشايخنا أن على قياس قول علمائنا ينبغي أن لا يبطل الخبر بإنكار راوى الأصل إلا على قول زفر رحمه الله ، وردوا هذا إلى قول زوج الممتدة أخبرني أن عدتها قد انقضت وهي تنكر فإن على قول زفر لا يبقى الخبر معمولاً به بعد إنكارها ، وعندنا يبقى معمولاً به إلا في حقها ، والأول أصح ؛ فإن جواز نكاح الأخت والأربع له هنا عندنا باعتبار ظهور انقضاء المدة في حقها [بقوله ^(١)] لكونه أميناً في الإخبار عن أمر بينه وبين ربه لا لاتصال الخبر بها ؛ ولهذا لو قال انقضت عدتها ولم يصف الخبر إليها كان الحكم كذلك في الصحيح من الجواب . فأما الفريق الأول فقد احتجوا بحديث ذى الدين رضى الله عنه ؛ فإن النبي عليه السلام لما قال لأبي بكر وعمر رضى الله عنهما : « أحق ما يقول ذو الدين ؟ » فقالا نعم ، فقام فآثم صلاته وقبل خمرهما عنه وإن لم يذكره ، وعمر قبل خبر أنس بن مالك عنه في أمان الهرمزان . بقوله له أتكلّم كلام حي وإن لم يذكر ذلك ؛ ولأن النسيان غالب على الإنسان فقد يحفظ الإنسان شيئاً ويرويه لغيره ثم ينسى بعد مدة فلا ^(٢) يتذكره أصلاً والراوى عنه عدل ثقة فبه يرجح جانب الصدق في خبره ثم لا يبطل ذلك بنسيانه . وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فإن شاهد الأصل إذا أنكره لم يكن للناضى أن يقضى بشهادته ؛ لأن الفرعى هناك ليس بشاهد على الحق ليقضى بشهادته وإنما هو ثابت في نقل شهادة الأصل ؛ ولهذا لو قال أشهد على فلان لا يكون صحيحاً ما لم يقل أشهدنى على شهادته وأمرنى بالأداء فأنا أشهد على شهادته ، ثم القضاء يكون بشهادة الأصل ومع إنكار لا تثبت شهادته في مجلس القضاء ، فأما هنا الفرعى إنما يروى الحديث باعتبار سماع صحيح له من الأصل ولا يبطل ذلك بإنكار الأصل بناء على نسيانه . وأما الفريق الثانى استدلوا بحديث عمار رضى الله عنه حين قال لعمر : أما تذكر إذ كنا في الإبل فأجبت فتعمكت في التراب ثم سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال : « أما كان يكفيك أن تضرب يديك الأرض فتمسح بهما وجهك وذراعيك » فلم

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي الثمانية : ولا .

يرفع عمر رضى الله عنه رأسه ولم يعتمد روايته مع أنه كان عدلاً ثقة ؛ لأنه روى عنه ولم يتذكر هو ما رواه فكان لا يرى التيمم للحنب بعد ذلك ؛ ولأن باعتبار تكذيب العادة يخرج الحديث من أن يكون حجة موجبة للعمل كما قررنا فيما سبق ، وتكذيب الراوى أدل على الوهن من تكذيب العادة ، وهذا لأن الخبر إنما يكون معمولاً به إذا اتصل برسول الله عليه السلام وقد انقطع هذا الاتصال بإنكار راوى الأصل لأن إنكاره حجة في حقه فتنتفى به روايته الحديث أو يصير هو مناقضاً بإنكاره ومع التناقض لا تثبت روايته وبدون روايته لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كافي الشهادة على الشهادة ، وكما يتوهم نسيان راوى الأصل يتوهم غلط راوى الفرع فقد يسمع الإنسان حديثاً فيحفظه ولا يحفظ من سمع منه فيظن أنه سمعه من فلان وإنما سمعه من غيره ، فأدنى الدرجات فيه أن يقع التعارض فيما هو متوهم فلا يثبت الاتصال من جهته ولا من جهة غيره لأنه مجهول وبالمجهول لا يثبت الاتصال . وأما حديث ذى اليمين فإنما يحمل على أن النبي عليه السلام تذكر ذلك عند خبرهما وهذا هو الظاهر ؛ فإنه كان معصوماً عن التقرير على الخطأ ، وحديث عمر محتمل لذلك أيضاً فربما تذكر حين شهد به غيره فلهذا عمل به ، أو تذكر غفلة من نفسه وشغل القلب بشيء في ذلك الوقت ، وقد يكون هذا للمرء بحيث يوجد شيء منه ثم لا يذكره ، فأخذه بالاحتياط وجعله^(١) آمناً من هذا الوجه . ونحن لا نمنع من مثل هذا الاحتياط ، وإنما ندعى أنه لا يبقى موجباً للعمل مع إنكار راوى الأصل ، وكما أن راوى الفرع عدل ثقة فراوى الأصل كذلك وذلك يرجح جانب الصدق في إنكاره أيضاً فتتحقق المعارضة من هذا الوجه ، وأدنى ما فيه أن يتعارض قولاه في الرواية والإنكار فيبقى الأمر على ما كان قبل روايته .

وأما الوجه الثانى وهو ما إذا ظهر منه المخالفة قولاً أو عملاً ، فإن كان ذلك بتاريخ قبل الرواية فإنه لا يقدر في الخبر ويحمل على أنه كان ذلك مذهبه قبل أن يسمع الحديث فلما سمع الحديث رجع إليه ، وكذلك إن لم يعلم التاريخ لأن الحمل على أحسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه ، وهو أن يكون ذلك منه قبل أن يبلغه الحديث

(١) أى أخذ عمر وجعل هرمان آمناً من حيث التذكر وشغل القلب . هامش العثمانية .

ثم رجع إلى الحديث . وأما إذا علم ذلك منه بتاريخ بعد الحديث فإن الحديث يخرج به من أن يكون حجة لأن فتواه بخلاف الحديث أو عمله من أيّين الدلائل على الانقطاع وأنه الأصل للحديث ، فإن الحال لا تخلو إما إن كانت الرواية تقولاً منه لا عن سماع فيكون واجب الرد ، أو تكون فتواه وعمله بخلاف الحديث على وجه قلة المبالاة والتهاون بالحديث فيصير به فاسئلاً لا تقبل روايته أصلاً ، أو يكون ذلك منه عن غفلة ونسيان وشهادة الغفل لا تكون حجة فكذلك خبره ، أو يكون ذلك منه على أنه علم انتساخ حكم الحديث ، وهذا أحسن الوجوه فيجب الحمل عليه تحسناً للزمان بروايته وعمله ؛ فإنه روى على طريق إبقاء الإسناد وعلم أنه منسوخ فأفتى بخلافه ، أو عمل بالانتساخ دون المنسوخ ، وكما يتوهم أن يكون فتواه أو عمله بناء على غفلة أو نسيان يتوهم أن تكون روايته بناء على غلط وقع له وباعتبار التعارض بينهما بقطع الاتصال . وبيان هذا في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال : « يفسل الإناء من ولوغ الكلب سبماً » ثم صح من فتواه أنه يطهر بالفسل ثلاثاً فحملنا على أنه كان علم انتساخ هذا الحكم . أو علم بدلالة الحال أن مراد رسول الله عليه السلام النذب فيما وراء الثلاثة . وقال عمر رضي الله عنه : متعتان كانتا على عهد رسول الله عليه السلام وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما : متعة النساء ، ومتعة الحج . فإنما يحمل هذا على علمه بالانتساخ ، ولهذا قال ابن سيرين هم الذين روى الرخصة في المتعة وهم الذين نهوا عنها وليس في رأيهم ما يرغب عنه ولا في نصيحتهم ما يوجب التهمة . وأما في العمل فبيان هذا في حديث عائشة رضي الله عنها : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها » ثم صح أنها زوجت ابنة أخيها عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما ، فبعمليها بخلاف الحديث يتبين النسخ ، وحديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ، ثم قد صح عن مجاهد قال : صحبت ابن عمر سنين وكان لا يرفع يديه إلا عند تكبيرة الافتتاح فثبت بعمله بخلاف الحديث نسخ الحكم .

وأما الوجه الثالث وهو تعيينه بعض احتمالات الحديث فإن ذلك لا يمنع كون الحديث معمولاً به على ظاهره من قبل أنه إنما فعل ذلك بتأويل وتأويله لا يكون

حجة على غيره وإنما الحجة الحديث وبتأويله لا يتغير ظاهر الحديث فيبقى معمولاً به على ظاهره وهو وغيره في التأويل والتخصيص سواء . وبيان هذا في حديث ابن عمر رضى الله عنهما أن النبي عليه السلام قال : « المتبايمان بالخيار مالم يتفارقا » وهذا يحتمل التفرق بالأقوال ويحتمل التفرق بالأبدان ثم حمل ابن عمر على التفرق بالأبدان حتى روى عنه أنه كان إذا أوجب البيع مشى هنيئة ، ولم تأخذ بتأويله لأن الحديث في احتمال كل واحد من الأمرين كالشتركت فتعيين أحد المحتملين فيه يكون تأويلاً لا تصرفاً في الحديث . وكذلك قال الشافعى رحمه الله في حديث ابن عباس رضى الله عنهما أن النبي عليه السلام قال : « من بدل دينه فاقتلوه » ثم قد ظهر من فتوى ابن عباس أن المرتدة لا تقتل فقال : هذا تخصيص لحق الحديث من الراوى وذلك بمنزلة التأويل لا يكون حجة على غيره فأنا آخذ بظاهر الحديث وأوجب القتل على المرتدة . وأما ترك العمل بالحديث أصلاً فهو بمنزلة العمل بخلاف الحديث حتى يخرج به من أن يكون حجة ؛ لأن ترك العمل بالحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرام كما أن العمل بخلافه حرام ، ومن هذا النوع ترك ابن عمر العمل بحديث رفع اليدين عند الركوع كما بينا .

وأما ما يكون من جهة غير الراوى فهو قسمان : أحدهما ما يكون من جهة الصحابة ، والثانى ما يكون من جهة أئمة الحديث . فأما ما يكون من الصحابة فهو نوعان على ما ذكره عيسى بن أبان رحمه الله : أحدهما أن يعمل بخلاف الحديث بعض الأئمة من الصحابة وهو ممن يعلم أنه لا يخفى عليه مثل ذلك الحديث ، فيخرج الحديث به من أن يكون حجة ؛ لأنه لما انقطع توهم أنه لم يبلغه ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سواء رواه هو أو غيره ، فأحسن الوجوه فيه أنه علم انتساخه أو أن ذلك الحكم لم يكن حتماً فيجب حمله على هذا . وبيانه فيما روى « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ، والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة » ثم صح عن الخلفاء أنهم أبوا الجمع بين الجلد والرجم بعد علمنا أنه لم يخف عليهم الحديث لشهرته ، فمرفتنا به انتساخ هذا الحكم ، وكذلك صح عن عمر رضى الله عنه قوله : والله لا أنفى أحداً أبداً . وقول على رضى الله عنه : كفى بالنفى فتنة ، مع علمنا أنه لم يخف عليهما الحديث ، فاستدللنا به على انتساخ حكم الجمع بين الجلد والتغريب .

وكذلك ما يروى أن عمر رضى الله عنه حين فتح السواد من بها على أهلها وأبى أن يقسمها بين الفاتحين مع علمنا أنه لم يخف عليه قسمة رسول الله عليه السلام خير بين أصحابه حين افتتحها ، فاستدلنا به على أنه علم أن ذلك لم يكن حكماً حتماً من رسول الله عليه السلام على وجه لا يجوز غيره فى الغنائم .

فإن قيل : أليس أن ابن مسعود رضى الله عنه كان يطبق فى الصلاة بعد ما ثبت انتساخه بحديث مشهور فيه أمر بالأخذ بالركب ثم خفى عليه ذلك حتى لم يجعل عمله دليلاً على أن الحديث الذى فيه أمر بالأخذ بالركب منسوخ أو أن الأخذ بالركب لا يكون عيناً فى الصلاة ؟ قلنا : ما خفى على ابن مسعود حديث الأمر بالأخذ بالركب وإنما وقع عنده أنه على سبيل الرخصة فكان تلحقهم المشقة فى التطبيق مع طول الركوع لأنهم كانوا يخافون السقوط على الأرض فأمرهم بالأخذ بالركب تيسيراً عليهم لا تعييناً عليهم ؟ فلاجل هذا التأويل لم يترك العمل بظاهر الحديث الذى فيه أمر بالأخذ بالركب . والوجه الثانى أن يظهر منه العمل بخلاف الحديث وهو ممن يجوز أن يخفى عليه ذلك الحديث فلا يخرج الحديث من أن يكون حجة بعمله بخلافه . وبيان هذا فيما روى أن النبى عليه السلام رخص للحائض فى أن تترك طواف الصدر ، ثم صح عن ابن عمر رضى الله عنهما أنها تقيم حتى تطهر فتطوف ولا تترك بهذا العمل بالحديث الذى فيه رخصة لجواز أن يكون ذلك خفى عليه . وكذلك ما يروى عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه أنه كان لا يوجب إعادة الوضوء على من قهقه فى الصلاة ولا يترك به العمل بالحديث الموجب للوضوء من القهقهة فى الصلاة لجواز أن يكون ذلك خفى عليه . وكذلك قول ابن عمر : لا يحج أحد عن أحد ، لا يمنع العمل بالحديث الوارد فى الإحجاج عن الشيخ الكبير لجواز أن يكون ذلك خفى عليه ، وهذا لأن الحديث معمول به إذا صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يترك العمل به باعتبار عمل ممن هو دونه بخلافه ، وإنما تحمل فتواه بخلاف الحديث على أحسن الوجهين وهو أنه إنما أفتى به برأيه ؛ لأنه خفى عليه النص ولو بلغه لرجع إليه فعلى من يبلغه الحديث بطريق صحيح أن يأخذ به .

وأما ما يكون من أئمة الحديث فهو الطعن في الرواة ؛ وذلك نوعان : مبهم ، ومفسر . ثم المفسر نوعان : ما لا يصلح أن يكون طعنًا ، وما يصلح أن يكون . والذي يصلح نوعان : مجتهد فيه ، أو متفق عليه . والمتفق عليه نوعان : أن يكون ممن هو مشهور بالنصيحة والإتقان ، أو ممن هو معروف بالتعصب والعداوة . فأما الطعن المبهم فهو عند الفقهاء لا يكون جرحًا ؛ لأن العدالة باعتبار ظاهر الدين ثابت لكل مسلم خصوصاً من كان من القرون الثلاثة فلا يترك ذلك بطعن مبهم ؛ ألا ترى أن الشهادة أضيق من رواية الخبر في هذا . ثم الطعن المبهم من المدعى عليه لا يكون جرحاً فكذلك من المزكى ، ولا يمتنع العمل بالشهادة لأجل الطعن المبهم فلأن لا يخرج الحديث بالطعن المبهم من أن يكون حجة أولى . وهذا للعادة الظاهرة أن الإنسان إذا لحقه من غير ما يسوء فإنه يمجز عن إمساك لسانه في ذلك الوقت حتى يطعن فيه طعنًا مبهمًا إلا من عصمه الله تعالى ، ثم إذا طلب منه تفسير ذلك لا يكون له أصل . والمفسر الذي لا يصلح أن يكون طعنًا لا يوجب الجرح أيضا ، وذلك مثل طعن بعض الثعنتين في أبي حنيفة أنه دس ابنه ليأخذ كتب أستاذه حماد فكان يروى من ذلك . وهذا إن صح فهو لا يصلح طعنًا بل هو دليل الإتيان فقد كان هو لا يستجيز الرواية إلا عن حفظ والإنسان لا يقوى اعتماده على جميع ما يحفظه ففعل ذلك ليقابل حفظه بكتب أستاذه فيزداد به معنى الإتيان . وكذلك الطعن بالتدليس على من يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان فإن هذا لا يصلح أن يكون طعنًا ؛ لأن هذا يوم الإرسال ، وإذا كان حقيقة الإرسال دليل زيادة الإتيان على ما بينا فما يوم الإرسال كيف يكون طعنًا .

ومنه الطعن بالتلبيس^(١) على من يكفى عن الراوى ولا يذكر اسمه ولا نسبه ، نحو رواية سفيان الثوري بقوله حدثنا أبو سعيد من غير بيان يعلم به أن هذا ثقة أو غير ثقة ، ونحو رواية محمد بقوله أخبرنا الثقة من غير تفسير ، فإن هذا محمول على أحسن الوجوه وهو صيانة الراوى من أن يطعن فيه [بمض^(٢)] من لا يبالي وصيانة السامع من أن

(١) وكان في الأصل ومنه الطعن بالتدليس والصواب بالتلبيس كما في الفسخين .

(٢) زيادة من الهندية

يبتلى بالطعن في أحد من غير حجة ، على أن من يكون مطعوناً في بعض رواياته بسبب لا يوجب عموم الطعن فيه فذلك لا يمنع قبول روايته والعمل به فيما سوى ذلك نحو الكلبي وأمثاله . ثم سفيان الثوري ممن لا يخفى حاله في الفقه والعدالة ولا يظن به إلا أحسن الوجوه . وكذلك محمد بن الحسن فتحمل الكناية منهما عن الراوى على أنهما قصدا صيانتَهُ ، وكيف يجعل ذلك طعناً والقول بأنه ثقة شهادة بالعدالة له ؟ .

ومن ذلك أيضاً طعن بعض الجهال في محمد بن الحسن بأنه سأل عبد الله بن المبارك رحمه الله أن يروى له أحاديث ليسمعها منه فأبى^(٢) فلما قيل له في ذلك فقال : لاتعجبني أخلاقه . فإن هذا إن صح لم يصلح أن يكون طمعاً لأن أخلاق الفقهاء لاتوافق أخلاق الزهاد في كل وجه فهم يجعل القدوة والزهاد يجعل العزلة ، وقد يحسن في مقام العزلة ما يقيح في مقام القدوة أو على عكس ذلك ، فكيف يصلح أن يكون هذا طمعاً لو صح مع أنه غير صحيح فقد روى عن ابن المبارك أنه قال لا بد أن يكون في كل زمان من يحيي به الله للناس دينهم ودنياهم . فقيل له : من بهذه الصفة في هذا الزمان ؟ فقال : محمد بن الحسن . فهذا يتبين أنه لا أصل لذلك الطعن .

ومن ذلك الطعن بركض الدواب ، فإن ذلك من عمل الجهاد ؛ لأن السباق على الأفراس والأقدام مشروع ليتقوى به المرء على الجهاد ، فما يكون من جنسه مشروع لا يصلح أن يكون طمعاً .

ومن ذلك الطعن بكثرة المزاح فإن ذلك مباح شرعاً إذا لم يتكلم بما ليس بحق ، على ما روى أن النبي عليه السلام كان يمازح ولا يقول إلا حقاً . ولكن هذا بشرط أن لا يكون متخبطاً مجازفاً يمتد القصد إلى رفع^(٢) الحجة والتلبس به ؛ ألا ترى إلى ما روى أن علياً رضى الله عنه كان به دعاية . وقد ذكر ذلك عمر حين ذكر اسمه في الشورى ولم يذكره على وجه الطعن ، فعرفنا أن عينه لا يكون طمعاً .

ومن ذلك الطعن بحدائث سنن الراوى ، فإن كثيراً من الصحابة كانوا يروون في حدائث سننهم ، منهم ابن عباس وابن عمر ، ولكن هذا بشرط الإتيان عند التحمل

(١) وهذه الرواية مع انقطاعها لا تصح لأن عمداً روى كثيراً من الآثار في كتبه نحو كتاب الآثار وكتاب الحجّة وغيرهما عن ابن المبارك فلو كان هو أبى أن يروى له لم تجد رواياته عنه ، وكذلك عدة من شيوخه مولانا العلامة شيخنا السكوتى رحمه الله تعالى .

(٢) وفي العثمانية : دفع .

فى الصغر ، وعند الرواية بعد البلوغ ؛ ولهذا أخذنا بحديث عبد الله بن ثعلبة بن صعير رضى الله عنه فى صدقة الفطر أنه نصف صاع من بر ؛ ورجحنا حديثه على حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه فى التقدير بصاع من بر ، لأن حديثه أحسن متناً ، فذلك دليل الإتيان ، ووافقه رواية ابن عباس أيضاً . والشافعى أخذ بحديث النعمان ابن بشير رضى الله عنهما فى إثبات حق الرجوع للوالد فيما يهب تولده ، وقد روى أنه نحله أبوه غلاماً وهو ابن سبع سنين ، فعرفنا أن مثل هذا لا يكون طعنًا عند الفقهاء .

ومن ذلك الطعن بأن رواية الأخبار ليست بعادة له ؛ فإن أبا بكر الصديق رضى الله عنه ما اعتاد الرواية ولا يظن بأحد أنه يظن فى حديثه بهذا السبب ، وقال رسول الله شهادة الأعرابي على رؤية هلال رمضان والأعرابي ما كان اعتاد الرواية ، وقد كان فى الصحابة من يمتنع من الرواية فى عامة الأوقات ، وفهم من يشتغل بالرواية فى عامة الأوقات ، ثم لم يرجح أحد رواية من اعتاد ذلك على من لم يعتد الرواية ؛ وهذا لأن المعتبر هو الإتيان ، وربما يكون إتيان من لم تصر الرواية عادة له فيما يروى أكثر من إتيان من اعتاد الرواية .

ومن ذلك الطعن بالاستكثار من تفريع مسائل الفقه ؛ فإن ذلك دليل الاجتهاد وقوة الحاطر فيستدل به على حسن الضبط والإتيان ، فكيف يصلح أن يكون طعنًا وما يكون مجتهداً فيه الطعن بالإرسال ؟ وقد بينا أنه ليس بطعن عندنا لأنه دليل تأكيد الخبر وإتيان الراوى فى السماع من غير واحد .

وأما الطعن المفسر بما يكون موجباً للجرح ، فإن حصل ممن هو معروف بالتمصّب أو متهم به لظهور سبب باعث له على العداوة فإنه لا يوجب الجرح ، وذلك نحو طعن الملحدين والتهمين ببعض الأهواء المضلة فى أهل السنة ، وطمع بعض من ينتحل مذهب الشافعى رحمه الله فى بعض المتقدمين من كبار أصحابنا ، فإنه لا يوجب الجرح لعلنا أنه كان عن تعصّب وعداوة .

فأما وجوه الطعن الموجب للجرح فرمّا ينتهى إلى أربعين وجهاً يطول الكتاب بذكر تلك الوجوه ، ومن طلبها فى كتاب الجرح والتمديد وقف عليها إن شاء الله تعالى .

فصل في بيان المعارضة بين النصوص

وتفسير المعارضة وركنها وحكمها وشرطها

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الحجج الشرعية من الكتاب والسنة لا يقع بينهما التعارض والتناقض وضماً ؛ لأن ذلك من أمارات المعجز والله يتعالى عن أن يوصف به ، وإنما يقع التعارض لجهلنا بالتاريخ ؛ فإنه يتعذر به علينا التمييز بين الناسخ والمنسوخ ؛ ألا ترى أن عند العلم بالتاريخ لا تقع المعارضة بوجه ولكن المتأخر ناسخ للمتقدم ، فمرفنا أن الواجب في الأصل طلب التاريخ ليعلم به الناسخ من المنسوخ ، وإذا لم يوجد ذلك يقع التعارض بينهما في حقنا من غير أن يتمكن التعارض فيما هو حكم الله تعالى في الحادثة ؛ ولأجل هذا يحتاج إلى معرفة تفسير المعارضة ، وركنها ، وشرطها ، وحكمها .

فأما التفسير : فهي المانعة على سبيل المقابلة . يقال : عرض لى كذا : أى استقبلى فمنعنى مما قصدته ، ومنه سميت الموانع عوارض ، فإذا تقابل الحجتان على سبيل المدافعة والممانعة سميت معارضة .

وأما الركن : فهو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجيه الأخرى ، كالحل والحرمة والنفي والإثبات ؛ لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ، وبالحجتين المتساويتين تقوم^(١) المقابلة إذ لا مقابلة للضعيف مع القوى .
وأما الشرط : فهو أن يكون تقابل الدليلين في وقت واحد وفي محل واحد ؛ لأن المضادة والتنافي لا يتحقق بين الشيئين في وقتين ولا في محلين حسا وحكما . ومن الحسيات الليل والنهار لا يتصور اجتماعهما في وقت واحد ويجوز أن يكون بعض الزمان نهائراً والبعض ليلاً ، وكذلك السواد مع البياض مجتمعان في العين في محلين ولا تصور لاجتماعهما في محل واحد . ومن الحكميات النكاح فإنه يوجب الحل في المنكوحة والحرمة في أمها وبناتها ولا يتحقق التضاد بينهما في محلين حتى صح إثباتهما بسبب واحد . والصوم يجب في وقت والفطر في وقت آخر ولا يتحقق

(١) وفي العثمانية : تتحقق .

معنى التضاد بينهما باختلاف الوقت ، فعرفنا أن شرط التضاد والتماثل اتحاد المحل والوقت .

ومن الشرط أن يكون كل واحد منهما موجباً على وجه يجوز أن يكون ناسخاً للآخر إذا عرف التاريخ بينهما ؛ ولهذا قلنا : يقع التعارض بين الآيتين ، وبين القراءتين ، وبين السنتين ، وبين الآية والسنة المشهورة ؛ لأن كل واحد منهما يجوز أن يكون ناسخاً إذا علم التاريخ بينهما ، على ما نبينه في باب النسخ . ولا يقع التعارض بين القياسين ؛ لأن أحدهما لا يجوز أن يكون ناسخاً للآخر ؛ فإن النسخ لا يكون إلا فيما هو موجب للعلم والقياس لا يوجب ذلك ولا يكون ذلك إلا عن تاريخ وذلك لا يتحقق في القياسين . وكذلك لا يقع التعارض في أقاويل الصحابة لأن كل واحد منهما [إنما ^(١)] قال ذلك عن رأيه والرواية ^(٢) لا تثبت بالاحتمال ، وكما أن الرأيين من واحد لا يصلح أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر فكذلك من اثنين .

وأما الحكم فنقول : متى وقع التعارض بين الآيتين فالسبيل الرجوع إلى سبب النزول ليعلم التاريخ بينهما ، فإذا علم ذلك كان المتأخر ناسخاً للمتقدم فيجب العمل بالناسخ ولا يجوز العمل بالنسوخ ؛ فإن لم يعلم ذلك فحينئذ يجب المصير إلى السنة لمعرفة حكم الحادثة ، ويجب العمل بذلك إن وجد في السنة ؛ لأن المعارضة لما تحققت في حقنا فقد تعذر علينا العمل بالآيتين ؛ إذ ليست إحداها بالعمل بها أولى من الأخرى والتحق بما لو لم يوجد حكم الحادثة في الكتاب فيجب المصير إلى السنة في معرفة الحكم . وكذلك إن وقع التعارض بين السنتين ولم يعرف التاريخ فإنه يصار إلى ما بعد السنة فيما يكون حجة في حكم الحادثة ، وذلك قول الصحابي أو القياس الصحيح على ما بينا من قبل في الترتيب ^(٣) في الحجج الشرعية ؛ لأن عند المعارضة يتعذر العمل بالتعارضين ، ففي حكم العمل يجعل ذلك كالمدوم أصلاً . وعلى هذا قلنا : إذا ادعى رجلان نكاح امرأة وأقام كل واحد منهما البينة وتعذر ترجيح إحدى البينتين بوجه من الوجوه فإنه تبطل الحجتان وبصير كأنه لم يقم كل واحد منهما البينة .

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي الهندية والأحمدية : فالرواية .

(٣) وفي الهنانية والهندية : على ما بينا من الترتيب .

فأما إذا وقع التعارض بين القياسين ، فإن أمكن ترجيح أحدهما على الآخر بدليل شرعى وذلك قوة فى أحدهما لا يوجد مثله فى الآخر يجب العمل بالراجح ويكون ذلك بمنزلة معرفة التاريخ فى النصوص ، وإن لم يوجد ذلك فإن المجتهد يعمل بأيهما شاء لا باعتبار أن كل واحد منهما حق أو صواب فالحق أحدهما والآخر خطأ على ما هو المذهب عندنا فى المجتهد أنه يصيب تارة ويخطئ أخرى ، ولكنه معذور فى العمل به فى الظاهر ما لم يتبين له الخطأ بدليل أقوى من ذلك ، وهذا لأنه فى طريق الاجتهاد مصيب ، وإن لم يقف على الصواب باجتهاده وطمأنينة القلب إلى ما أدى إليه اجتهاده يصلح أن يكون دليلاً فى حكم العمل شرعاً عند تحقق الضرورة بانقطاع الأدلة . قال عليه السلام : « المؤمن ينظر بنور الله » وقال : « فإسالة المؤمن لا تخطئ » ولهذا جوزنا التحرى فى باب القبلة عند انقطاع الأدلة الدالة على الجهة ، وحكمنا بجواز الصلاة سواء تبين أنه أصاب جهة الكعبة أو أخطأ ؛ لأنه اعتمد فى عمله دليلاً شرعياً ، وإليه أشار على رضى الله عنه بقوله : قبله التحرى جهة قصده . وإنما جعلناه مخيراً عند تعارض القياسين لأجل الضرورة لأنه إن ترك العمل بهما للتعارض احتاج إلى اعتبار الحال لبناء حكم الحادثة عليه ، إذ ليس بعد القياس دليل شرعى يرجع إليه فى معرفة حكم الحادثة ، والعمل بالحال عمل بلا دليل ، ولا إشكال أن العمل بدليل شرعى فيه احتمال الخطأ والصواب يكون أولى من العمل بلا دليل ، ولكن هذه الضرورة إنما تتحقق فى القياسين ولا تتحقق فى النصين لأنه يترتب عليهما دليل شرعى يرجع إليه فى معرفة حكم الحادثة ، فلهذا لا يتخير هناك فى العمل بأى النصين شاء . وعلى هذا الأصل قلنا : إذا كان فى السفر ومعه إناءان فى أحدهما ماء طاهر وفى الآخر ماء نجس ولا يعرف الطاهر من النجس ، فإنه يتحرى للشرب ولا يتحرى للوضوء بل يتييم ؛ لأن فى حق الشرب لا يجد بدلاً يصير إليه فى تحصيل مقصوده فله أن يصير إلى التحرى لتحقيق الضرورة ، وفى حكم الطهارة يجد شيئاً آخر يتطهر به عند العجز عن استعمال الماء الطاهر وهو التيمم فلا يتحقق فيه الضرورة ، وبسبب المعارضة يجعل لعدم الماء فيصير إلى التيمم ، وقلنا فى المسالين إذا استوت الذكوة والميمنة فى حالة الضرورة بأن لم يجد حلالاً سوى ذلك جاز له التحرى ، وعند عدم الضرورة بوجود طعام حلال لا يكون له أن يصير إلى التحرى ، ولهذا

لم يجوز^(١) التحرى فى الفروج أصلاً عند اختلاط المعتقدة عيناً بغير المعتقدة ؛ لأن جواز ذلك باعتبار الضرورة ولا مدخل للضرورة فى إباحة الفرج بدون الملك بخلاف الطعام والشراب . ثم إذا عمل بأحد القياسين وحكم بصحة عمله باعتبار الظاهر يصير ذلك لازماً له^(٢) حتى لا يجوز له أن يتركه ويعمل بالآخر من غير دليل موجب لذلك . وعلى هذا قلنا فى الثوبين : إذا كان أحدهما طاهراً والآخر نجساً وهو لا يجد ثوباً آخر فإنه يصير إلى التحرى لتحقيق الضرورة ، فإنه لو ترك لبسهما لا يجد شيئاً آخر يقيم به فرض الستر الذى هو شرط جواز الصلاة ، وبعد ما صلى فى أحد الثوبين بالتحرى لا يكون له أن يصلى فى الثوب الآخر ، لأننا حين حكمنا بجواز الصلاة فى ذلك الثوب فذلك دليل شرعى موجب طهارة ذلك الثوب والحكم بنجاسة الثوب الآخر فلا تجوز الصلاة فيه بعد ذلك إلا بدليل أقوى منه .

فإن قيل : أليس أنه لو تحرى عند اشتباه القبلة وصلى صلاة إلى جهة ثم وقع تحريه على جهة أخرى يجوز له أن يصلى فى المستقبل إلى الجهة الثانية ولم يجعل ذلك دليلاً على أن جهة القبلة ما أدى إليه اجتهاده فى الابتداء ؟ قلنا : لأن هناك الحكم بجواز الصلاة إلى تلك الجهة لا يتضمن الحكم بكونها جهة الكعبة لا محالة ؛ ألا ترى أنه وإن تبين له الخطأ بيقين بأن استدبر الكعبة جازت صلاته ، وفى الثوب من ضرورة الحكم بجواز الصلاة فى ثوب الحكم بطهارة ذلك الثوب حتى إذا تبين أنه كان نجساً تلزمه إعادة الصلاة ، والعمل بالقياس من هذا القبيل ؛ فإن صحة العمل بأحد القياسين يتضمن الحكم بكونه حجة للعمل به ظاهراً ؛ ولهذا لو تبين نص بخلافه بطل حكم العمل به ؛ فلهذا كان العمل بأحد القياسين مانعاً من العمل بالقياس الآخر بعد ما لم يتبين دليل أقوى منه . ووجه آخر أن التعارض بين النصين إنما يقع لجهلنا بالتاريخ بينهما والجهل لا يصلح دليلاً على حكم شرعى من حيث العلم لا من حيث العمل ، والاختيار حكم شرعى لا يجوز أن يثبت باعتبار هذا الجهل . فأما التعارض بين القياسين باعتبار كون كل واحد منهما صالحاً للعمل به فى أصل الوضع وإن كان أحدهما صواباً حقيقة والآخر خطأ ، ولكن من حيث الظاهر هو معمول

(١) وفى الثمانية : لم يجوزوا

(٢) وفى الهندية : لازماً لإياه .

به شرعاً ما لم يتبين وجه الخطأ فيه ، فإثبات الخيار بينهما في حكم العمل إذا رجع أحدهما بنوع فراسة يكون إثبات الحكم بدليل شرعى ، ثم إذا عمل بأحدهما صح ذلك بالإجماع فلا يكون له أن ينقض ما نفذ من القضاء منه بالإجماع ، ولا يصير إلى العمل بالآخر إلا بدليل هو أقوى من الأول .

فإن قيل : لو ثبت الخيار له في العمل بالقياسين لكان يبقى خياره بعد ما عمل بأحدهما في حادثة حتى يكون له أن يعمل بالآخر في حادثة أخرى كما في كفارة اليمين ؛ فإنه لو عين أحد الأنواع في تكفير يمين به يبقى خياره في تعيين نوع آخر في كفارة يمين أخرى . قلنا : هناك التخيير ثبت على أن كل واحد من الأنواع صالح للتكفير به بدليل موجب للعلم ، وهذا الخيار ما ثبت بمثل هذا الدليل بل باعتبار أن كل واحد منهما صالح للعمل به ظاهراً ، مع علمنا بأن الحق أحدهما والآخر خطأ ، فبعد ما تأيد أحدهما بنفوذ القضاء به لا يكون له أن يصير إلى الآخر إلا بدليل هو أقوى من الأول ، وهذا لأن جهة الصواب تترجح بعمله فيما عمل به ، ومن ضرورته ترجح جانب الخطأ في الآخر ظاهراً ، فما لم يرتفع ذلك بدليل سوى ما كان موجوداً عند العمل بأحدهما لا يكون له أن يصير إلى العمل بالآخر .

والحاصل : أن فيما ليس فيه احتمال الانتقال من محل إلى محل إذا تعين المحل بعمله لا يبقى له خيار بعد ذلك كالنجاسة في الثوب فإنها لا تحتمل الانتقال من ثوب إلى ثوب ، فإذا تعين بصلاته في أحد الثوبين صفة الطهارة فيه والنجاسة في الآخر لا يبقى له رأى في الصلاة في الثوب الآخر ما لم يثبت طهارته بدليل موجب للعلم . وفي باب القبلة فرض التوجه يحتمل الانتقال ؛ ألا ترى أنه انتقل من بيت المقدس إلى الكعبة ، ومن عين الكعبة إلى الجهة إذا بعد من مكة ، ومن جهة الكعبة إلى سائر الجهات إذا كان راكباً فإنه يصلى حيثما توجهت به راحلته ، فبعد ما صلى بالتحري إلى جهة إذا تحول رأيه ينتقل فرض التوجه إلى تلك الجهة أيضاً لأن الشرط أن يكون مبتلى في التوجه عند القيام إلى الصلاة ، وإنما يتحقق هذا إذا صلى إلى الجهة التي وقع عليها تحريه . وكذلك حكم العمل بالقياس في المجتهدين فإن القضاء الذي نفذ بالقياس في محل لا يحتمل الانتقال إلى محل آخر فيلزم ذلك . فأما

فما وراء ذلك الحكم محتمل للانتقال ، فإن الكلام في حكم يحتمل النسخ ، وشرط العمل بالقياس أن يكون مبتلى بطلب الطريق باعتبار أصل الوضع شرعاً ، فإذا استقر رأيه^(١) على أن الصواب هو الآخر كان عليه أن يعمل في المستقبل . وعلى هذا الأصل قلنا : إذا طلق إحدى امرأتيه بعينها ثم نسي أو أعتق أحد المملوكين بعينه ثم نسي لا يثبت له خيار البيان ؛ لأن الواقع من الطلاق والعناق لا يحتمل الانتقال من محل إلى محل آخر ، وإنما ثبتت المعارضة بين المحلين في حقه لجهله بالحل الذي عينه عند الإيقاع وجهله لا يثبت الخيار له شرعاً ، ويمثله لو أوجب في أحدهما بغير عينه ابتداء كان له الخيار في البيان ؛ لأن تعيين المحل كان مملوكاً له شرعاً كابتداء الإيقاع ولكن بمباشرة الإيقاع أسقط ما كان له من الخيار في أصل الإيقاع ، ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين فيبقى ذلك الخيار ثابتاً له شرعاً ، ومما يثبت فيه حكم التعارض سؤر الحمار والبغل ؛ فقد تعارضت الأدلة في الحكم بطهارته ونجاسته ، وقد بينا هذا في فروع الفقه ، ولكن لا يمكن المصير إلى القياس بعد هذا التعارض ؛ لأن القياس لا يصلح لنصب الحكم به ابتداء فوجب العمل بدليل فيه بحسب الإمكان وهو المصير إلى الحال ؛ فإن الماء كان طاهراً في الأصل فيبقى طاهراً . نص عليه في غير موضع من النوادر ، حتى قال : لو غمس الثوب في سؤر الحمار تجوز انصلافة فيه ولا يتنجس العضو أيضاً باستعماله ؛ لأنه عرق طاهر في الأصل . وهذا الدليل لا يصلح أن يكون مطلقاً أداء الصلاة به وحده لأن الحدث كان ثابتاً قبل استعماله فلا يزول باستعماله بيقين ، فشرطنا ضم التيمم إليه حتى يحصل التيقن بالطهارة المطلقة لأداء الصلاة . وكذلك الخنثى إذا لم يظهر فيه دليل يترجح به صفة الذكورة أو الأنوثة فإنه يكون مشكلاً الحال يجعل بمنزلة الذكور في بعض الأحكام وبمنزلة الإناث في البعض على حسب ما يدل عليه الحال في كل حكم . وكذلك المفقود فإنه يجعل بمنزلة الحي في مال نفسه حتى لا يورث عنه وبمنزلة الميت في الإرث من الغير ؛ لأن أمره مشكلاً فوجب المصير إلى الحال لأجل الضرورة والحكم بما يدل عليه الحال في كل حادثة .

(١) كان في الأصل : استقل رأيه .

وأما بيان المخلص عن المعارض فنقول : يطلب هذا المخلص أولاً من نفس الحجة ، فإن لم يوجد فن الحكم ، فإن لم يوجد فباعتبار الحال ، فإن لم يوجد فبمعرفة التاريخ نصاً ؛ فإن لم يوجد فبدلالة التاريخ .

فأما الوجه الأول وهو الطلب المخلص من نفس الحجة فيبانه من أوجه : أحدها أن يكون أحد النصين محكماً والآخر مجملًا أو مشكلاً ، فإن بهذا يتبين أن التعارض حقيقة غير موجود بين النصين وإن كان موجوداً ظاهراً فيصار إلى العمل بالحكم دون المجمل والمشكل . وكذلك إن كان أحدهما نصاً من الكتاب أو السنة المشهورة والآخر خبر الواحد . وكذلك إن كان أحدهما محتملاً للخصوص فإنه ينتفى معنى التعارض بتخصيصه بالنص الآخر . وبيانه من الكتاب في قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » وقوله تعالى في المستأمن : « ثم أبلغه مأمنه » فإن التعارض يقع بين النصين ظاهراً ولكن قوله : « فاقطعوا أيديهما » عام يحتمل الخصوص فجعلنا قوله تعالى « ثم أبلغه مأمنه » دليل^(١) تخصيص المستأمن من ذلك . ومن السنة قوله عليه السلام : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها » ونهيه عن الصلاة في ثلاث ساعات ، فالتعارض بين النصين ثبت ظاهراً ولكن قوله عليه السلام : « فليصلها إذا ذكرها » بمرض التخصيص فيجمل النص الآخر دليل التخصيص حتى ينتفى به التعارض . وكذلك إن ظهر عمل الناس بأحد النصين دون الآخر ؛ لأن الذي ظهر العمل به بين الناس ترجح بدليل الإجماع فينتفى به معنى التعارض بينهما مع أن الظاهر أن اتفاقهم على العمل به لكونه متأخراً ناسخاً لما كان قبله وبالعلم بالتاريخ ينتفى التعارض فكذلك بالإجماع الدال عليه ، وإن كان الممول به سابقاً فذلك دليل على أن الآخر مؤول أو سهو من بعض الرواة إن كان في الأخبار ؛ لأن المنسوخ إذا اشتهر فناسخه يشتهر بعده أيضاً كما اشتهر تحريم التمتع بعد الإباحة واشتهر إباحة زيارة القبور وإمساك لحوم الأضاحي^(٢) والشرب في الأواني بعد النهي ،

(١) أى لو سرق المؤمن لاقطع يده لأن الإبلاغ إلى مأمنه واجب بالنص . هامش العثمانية .

(٢) قوله عليه السلام : « كنت نهيتكم عن إمساك لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام »

هامش العثمانية .

ولو اشتهر الناسخ لما أجمعوا على العمل بخلافه ، فهذا الطريق تنتفي المعارضة^(١) ، وكما ينتفي التعارض بدليل الإجماع يثبت التعارض بدليل الإجماع فإن النبي عليه السلام سئل عن ميراث العمة والحالة فقال : « لاشئ لهما » وقال : « الخال وارث من لا وارث له » فن حيث الظاهر لا تعارض بين الحديتين ؛ لأن كل واحد منهما في محل آخر ولكن ثبت بإجماع الناس أنه لا فرق بين الخال والحالة والعمة في صفة الورثة ، فباعتبار هذا الإجماع يقع التعارض بين النصين ، ثم رجح علماؤنا المثبت منهما ، ورجح الشافعي ما كان معلوماً باعتبار الأصل وهو عدم استحقاق الميراث .

وبيان الطلب المخلص من حيث الحكم أن التعارض إنما يقع للمدافعة بين الحكمين ، فإن كان الحكم الثابت بأحد النصين مدفوعاً بالآخر لا محالة فهو التعارض حقيقة ، وإن أمكن إثبات حكم بكل واحد من النصين سوى الحكم الآخر لا تتحقق المدافعة فينتفي التعارض . وبيان ذلك في قوله تعالى : « ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان » مع قوله تعالى « ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » فبين النصين تعارض من حيث الظاهر في يمين النعموس فإنها من كسب^(٢) القلوب ، ولكنها غير ممقودة لأنها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق ، ولكن انتفى هنا التعارض باعتبار الحكم فإن المؤاخذة المذكورة في قوله تعالى : « بما عقدتم الأيمان » هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا ، وفي قوله تعالى « بما كسبت قلوبكم » المؤاخذة بالمعقوبة في الآخرة ؛ لأنه أطلق المؤاخذة فيها والمؤاخذة المطلقة تكون في دار الجزاء فإن الجزاء بوفاق العمل ، فأما في الدنيا فقد يتلى المطيع ليكون تمحيصاً لذنوبه وينعم على العاصي استدراجاً ، فهذا الطريق تبين أن الحكم الثابت في أحد النصين غير الحكم الثابت في الآخر ، وإذا انتفت المدافعة بين الحكمين ظهر المخلص عن التعارض .

فأما المخلص بطريق الحال فبيانه في قوله تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » بالتخفيف في إحدى القراءتين وبالتشديد في الأخرى ، فبينهما تعارض في الظاهر ؛ لأن حتى للنهاية وبين امتداد الشيء إلى غاية وبين قصوره دونها منافاة والإطهار هو الاغتسال والطهر يكون بانقطاع الدم فبين امتداد حرمة القربان إلى الاغتسال وبين ثبوت حل القربان عند انقطاع الدم منافاة ، ولكن باعتبار الحال ينتفي هذا التعارض ، وهو أن تحمل القراءة

(١) وفي الهندية : التعارض .

(٢) وفي المأثية والهندية : فإنها كانت من كسب القلب .

بالتشديد على حال ما إذا كان أيامها دون العشرة ، والقراءة بالتخفيف على حال ما إذا كان أيامها عشرة ؛ لأن الطهر بالانقطاع إنما يتيقن به في تلك الحالة ، فإن الحيض لا يكون أكثر من عشرة أيام ، فأما فيما دون العشرة لا يثبت الطهر بالانقطاع بيقين لتوهم أن يماودها الدم ويكون ذلك حيضاً فتتمتد حرمة القربان إلى الإطهار بالاغتسال . وكذلك قوله تعالى : « وأرجلكم إلى الكعبين » فالتعارض يقع في الظاهر بين القراءة بالنصب الذى يجعل الرجل عطفاً على المغسول ، والقراءة بالخفض الذى يجعل الرجل عطفاً على الممسوح [ثم ^(١)] تتقن هذه المعارضة بأن تحمل القراءة بالخفض على حال ما إذا كان لا بساً للخف بطريق أن الجلد الذى استتر به الرجل يجعل قائماً مقام بشرة الرجل فإنما ذكر الرجل عبارة عنه بهذا الطريق ، والقراءة بالنصب على حال ظهور القدم ، فإن الفرض في هذه الحالة غسل الرجلين عيناً .

فأما طلب المخلص من حيث التاريخ فهو أن يعلم بالدليل التاريخ فيما بين النصين فيكون المتأخر منهما ناسخاً للمتقدم . وبيان هذا فيما قال ابن مسعود رضى الله عنه في عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً محتجاً به على من يقول إنها تعتمد بأبعد الأجلين فإنه قال : من شاء باهله أن سورة النساء القصرى : « وأولات الأجنال أجلهن » نزلت بعد سورة النساء الطولى : « يتربصن بأنفسهن » فجعل التأخر دليل النسخ ، فعرفنا أنه كان معروفاً فيما بينهم أن المتأخر من النصين ناسخ للمتقدم .

فأما طلب المخلص بدلالة التاريخ وهو أن يكون أحد النصين موجباً للحظر والآخر موجباً للإباحة نحو ما روى أن النبي عليه السلام نهى عن أكل الضب وروى أنه رخص فيه ، وما روى أنه عليه السلام نهى عن أكل الضبع وروى أنه عليه السلام رخص فيه ؛ فإن التعارض بين النصين ثابت من حيث الظاهر ثم ينتفى ذلك بالمصير إلى دلالة التاريخ وهو أن النص الموجب للحظر يكون متأخراً عن الموجب للإباحة فكان الأخذ به أولى . وبيان ذلك وهو أن الموجب للإباحة يبق ما كان على ما كان على طريقة بعض مشايخنا لكون الإباحة أصلاً في الأشياء كما أشار إليه محمد في كتاب الإكراه ، وعلى أقوى الطريقين باعتبار أن قبل مبعث

(١) زيادة من الثمانية والهندية .

رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت الإباحة ظاهرة في هذه الأشياء ؛ فإن الناس لم يتركوا سدى في شيء من الأوقات ، ولكن في زمان الفترة الإباحة كانت ظاهرة في الناس وذلك باق إلى أن ثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا ، فهذا الوجه يبين أن الموجب للحظر متأخر ، وهذا لأننا لو جعلنا الموجب للإباحة متأخراً احتجنا إلى إثبات نسخين : نسخ الإباحة الثابتة في الابتداء بالنص الموجب للحظر ، ثم نسخ الحظر بالنص الموجب للإباحة ، وإذا جعلنا نص الحظر متأخراً احتجنا إلى إثبات النسخ في أحدهما خاصة فكان هذا الجانب أولى ، ولأنه قد ثبت بالاتفاق نسخ حكم الإباحة بالحظر . وأما نسخ حكم الحظر بالإباحة فمحتمل فبالاحتمال لا يثبت النسخ ؛ ولأن النص الموجب للحظر فيه زيادة حكم وهو نيل الثواب بالانتهاء عنه واستحقاق العقاب بالإقدام عليه ، وذلك ينعدم في النص الموجب للإباحة ، فكان تمام الاحتياط في إثبات التاريخ بينهما على أن يكون الموجب للحظر متأخراً والأخذ بالاحتياط أصل في الشرع .

واختلف مشايخنا فيما إذا كان أحد النصين موجباً للنفي والآخر موجباً للإثبات فكان الشيخ أبو الحسن السكرخي رحمه الله يقول : المثبت أولى من النافي ؛ لأن المثبت أقرب إلى الصدق من النافي ولهذا قبلت الشهادة على الإثبات دون النفي . وكان عيسى بن أبان رحمه الله يقول : تتحقق المعارضة بينهما ؛ لأن الخبر الموجب للنفي ممول به كالموجب للإثبات ، وما يستدل به على صدق الراوى في الخبر الموجب للإثبات فإنه يستدل بعينه على صدق الراوى في الخبر الموجب للنفي . واختلف عمل المتقدمين من مشايخنا في مثل هذين النصين ؛ فإنه روى أن رسول الله عليه السلام تزوج ميمونة رضي الله عنها وهو محرم ، وروى أنه تزوجها وهو حلال ، ثم أخذنا برواية من روى أنه تزوجها وهو محرم والإثبات في الرواية الأخرى ؛ لأنهم اتفقوا أن العقد كان بحد إحرامه ، فمن روى أنه تزوجها وهو حلال فهو المثبت للتحلل من الإحرام قبل العقد ثم لم يرجح المثبت على النافي هنا . وروى أن برة أعتقت وزوجها كان حراً نفيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وروى أنها أعتقت وزوجها عبد ، ولا خلاف أن زوجها كان عبداً في الأصل فكان الإثبات في رواية من روى أن زوجها كان حراً حين أعتقت فأخذنا بذلك ، فهذا يدل على أن الترجيح

يُحصل بالإثبات . وروى أن النبي عليه السلام رد ابنته زينب على أبي العاص
رضي الله عنهما بنكاح جديد ، وروى أنه ردها عليه بالنكاح الأول ، والإثبات
في رواية من روى أنه ردها عليه بمقد جديد ، وبذلك أخذنا ، فهو دليل على أن
الترجيح يحصل بالإثبات . وذكر في كتاب الاستحسان : إذا أخبر عدل بطهارة
الماء وعدل آخر بنجاسته فإنه يتعارض الخبران والإثبات في خبر من أخبر
بنجاسته ثم لم يرجح الخبر به^(١) . وقال في التريكة : الشاهد إذا عدله واحد وجرحه
آخر فإن الجرح يكون أولى لأن في خبره إثباتاً . فإذا تبين من أصول علمائنا
هذا كله فلا بد من طلب وجه يحصل به التوفيق بين هذه الفصول ويستمر
المذهب عليه مستقيماً . وذلك الوجه أن خبر النفي إما أن يكون لدليل يوجب
العلم به أو لعدم الدليل المثبت أو يكون مشتبهاً ، فإن كان لدليل يوجب العلم به
فهو مساو للمثبت وتحقق المعارضة بينهما ، وعلى هذا قال في السير الكبير :
إذا قالت المرأة سمعت زوجي يقول المسيح ابن الله فبنت منه ، وقال الزوج
إنما قلت المسيح ابن الله قول النصارى أو وقالت النصارى المسيح ابن الله ، فالقول
قوله ، فإن شهد للمرأة شاهدان وقالوا لم نسمع من الزوج هذه الزيادة . فالقول
قوله أيضاً ، وإن قالوا لم يقل هذه الزيادة قبلت الشهادة وفرق بينهما . وكذا
لو ادعى الاستثناء في الطلاق وشهد الشهود أنه لم يستثن قبلت الشهادة ،
وهذه شهادة على النفي ولكنها عن دليل موجب للعلم به وهو أن ما يكون من
باب الكلام فهو مسموع من المتكلم لمن كان بالقرب منه وما لم يسمع منه يكون
دندنة لا كلاماً ، فإذا قبلت الشهادة على النفي إذا كان عن دليل كما تقبل على
الإثبات قلنا في الخبر أيضاً يقع التعارض بين النفي والإثبات . فأما إذا كان خبر النفي
لعدم العلم بالإثبات فإنه لا يكون معارضاً للمثبت لأنه خبر لا عن دليل موجب بل عن
استصحاب حال وخبر المثبت عن دليل موجب له ، ولأن السامع والخبر في هذا
النوع سواء ؛ فإن السامع غير عالم بالدليل المثبت كالمخبر بالنفي ، فلو جاز أن يكون هذا

(١) وفي كشف الأسرار ج ٣ ص ٩٨ والراحة مسألة كتاب الاستحسان قال الخبر بالطهارة
ناف لأنه مبق على الأمر الأصلي ، والخبر بالنجاسة مثبت لأنه مخبر عن أمر عارض ، وأخذوا فيها
بالتافي دون المثبت .

الخبر معارضاً لخبر المثبت لجاز أن يكون علم السامع معارضاً لخبر المثبت . وإن كان الحال مشتبهاً فإنه يجب الرجوع إلى الخبر بالنفي واستفساره عما يخبر به ثم التأمل في كلامه ، فإن ظهر أنه اعتمد في خبره دليلاً موجباً العلم به فهو نظير القسم الأول ، وإلا فهو نظير القسم الثاني . ففي مسألة التزكية من يزكي الشاهد فقد عرفنا أنه إنما يزكيه لعدم العلم بسبب الجرح منه إذ لا طريق لأحد إلى الوقوف على جميع أحوال غيره حتى يكون إخباره عن تزكيته عن دليل موجب العلم به ، والذي جرحه بخبره مثبت الجرح المعارض لوقوفه على دليل موجب له ، فلهذا جعل خبره أولى . وفي طهارة الماء ونجاسته الخبر بالطهارة يعتمد دليلاً ؛ لأنه توقف على طهارة الماء حقيقة فإن الماء الذي نزل من السماء إذا أخذه الإنسان في إناء طاهر وكان بمراى العين منه إلى وقت الاستعمال فإنه يعلم طهارته بدليل موجب له ، كما أن الخبر بنجاسته يعتمد الدليل فتتحقق المعارضة بين الخبرين . وعلى هذا أثبتنا المعارضة في حديث نكاح ميمونة لأن الخبر بأنه كان محرماً اعتمد دليلاً ، والخبر بأنه كان حلالاً اعتمد أيضاً في خبره الدليل الموجب له ؛ فإن هيئة المحرم ظاهراً يخالف هيئة الحلال فتتحقق المعارضة من هذا الوجه ويجب المصير إلى طلب الترجيح من جهة إتيان الراوى لما تعذر الترجيح من نفس الحجة ، فأخذنا برواية ابن عباس رضى الله عنهما لأنه روى القصة على وجهها وذلك دليل إتيانها ، ولأن يزيد بن الأصم لا يعادله في الضبط والإتيان . وحديث رد رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب على أبي العاص رجحنا فيه المثبت للنكاح الجديد ؛ لأن من نفي ذلك فهو لم يعتمد في نفيه دليلاً موجباً العلم به بل عدم الدليل للإثبات وهو مشاهدة النكاح الجديد ، فتبنى روايته على استصحاب الحال وهو أنه عرف النكاح بينهما فيما مضى وشاهد ردها عليه فروى أنه ردها بالنكاح الأول . وفي حديث بريرة رجحنا الخبر المثبت لحرية الزوج عند عتقها ؛ لأن من يروى أنه كان عبداً فهو لم يعتمد في خبره دليلاً موجباً لنفي الحرية ولكن بنى خبره على استصحاب الحال لعدم علمه بدليل المثبت للحرية فلهذا رجحنا المثبت . ومن هذا النوع رواية أنس رضى الله عنه أن النبي عليه السلام كان قارئاً في حجة الوداع ، ورواية جابر رضى الله عنه أنه كان مفرداً بالحج ، فإننا رجحنا خبر المثبت للقرآن لأن من روى الأفراد

فهو ما اعتمد دليلاً موجِباً نفى القرآن ولكنه عدم الدليل الموجب للعلم به وهو أنه لم يسمع تلبيته بالعمرة وسمع التلبية بالحج وروى أنه كان مفرداً . ومن ذلك حديث بلال رضى الله عنه أن النبي عليه السلام لم يصل في الكعبة ، مع حديث ابن عمر رضى الله عنهما أنه صلى فيها عام الفتح ؛ فإنهم اتفقوا أنه ما دخلها يومئذ إلا مرة ، ومن أخبر أنه لم يصل فيها [فإنه] ^(١) لم يعتمد دليلاً موجِباً للعلم به ولكنه لم يعين صلاته فيها والآخر عاين ذلك فكان المثبت أولى من النافي .

ومن أهل النظر من يقول يتخلص عن التعارض بكثرة عدد الرواة حتى إذا كان أحد الخبرين يرويه واحد والآخر يرويه اثنان فالذى يرويه اثنان أولى بالعمل به . واستدلوا بمسألة كتاب الاستحسان في الخبر بطوارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمة ، أنه إذا كان الخبر بأحد الأمرين اثنين وبالأخر واحداً ، فإنه يؤخذ بخبر الاثنين ؛ وهذا لأن خبر المثني حجة تامة في الشهادات بخلاف خبر الواحد فطمأنينة القلب إلى خبر المثني أكثر ، وقد اشتهر عن الصحابة الاعتماد على خبر المثني دون الواحد على ما سبق بيانه . وكذلك يتخلص عن التعارض أيضاً بحجة الراوى استدلالاً بما ذكر في الاستحسان أنه متى كان الخبر بأحد الأمرين حرين وبالأخر عبيدين فإنه يؤخذ بخبر الحرين . قال رضى الله عنه : والذي يصح عندي أن هذا النوع من الترجيح قول محمد رحمه الله خاصة ، فقد ذكر نظيره في السير الكبير قال : أهل العلم بالسير ثلاث فرق : أهل الشام ، وأهل الحجاز ، وأهل العراق ، فكل ما اتفق فيه الفريقان [منهم ^(٢)] على قول أخذت بذلك وترك ما انفرد به فريق واحد . وهذا ترجيح بكثرة القائلين صار إليه محمد ، وأبى ذلك أبو حنيفة وأبو يوسف . والصحيح ما قالوا ؛ فإن كثرة العدد لا يكون دليل قوة الحجة ، قال تعالى : « ولكن أكثر الناس لا يعلمون » وقال تعالى : « وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين » وقال تعالى : « ما يعلمهم إلا قليل » وقال تعالى : « وقليل ما هم » ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد في باب العمل بأخبار الأحاد فالقول به يكون

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) زيادة من كشف الأمرار شرح أصول البزدوى .

قولاً بخلاف إجماعهم ، ولما اتفقنا أن خبر الواحد موجب للعمل نخبر المثني فيتحقق التعارض بين الخبرين بناء على هذا الإجماع ؛ أرأيت لو وصل إلى السامع أحد الخبرين بطرق والآخر بطريق واحد أكان يرجح ما وصل إليه بطرق إذا كان راوى الأصل واحداً ، فهذا لا يقول به أحد ، ولا يؤخذ حكم رواية الأخبار من حكم الشهادات ؛ ألا ترى أن في رواية الأخبار يقع التعارض بين خبر المرأة وخبر الرجل ، وبين خبر المحدود في القذف بعد التوبة وخبر غير المحدود ، وبين خبر المثني وخبر الأربعة وإن كان يظهر التفاوت بينهما في الشهادات حتى يثبت بشهادة الأربعة ما لا يثبت بشهادة الاثنين وهو الزنا . وكذلك طمأنينة القلب إلى قول الأربعة أكثر ومع ذلك تتحقق المعارضة بين شهادة الاثنين وشهادة الأربعة في الأموال ليعلم أنه لا يؤخذ حكم الحادثة من حادثة أخرى ما لم تعلم المساواة بينهما من كل وجه . وإنما رجح خبر المثني على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدین في مسألة الاستحسان لظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع إلى حقوق العباد ، فأما في أحكام الشرع فنخبر الواحد وخبر المثني في وجوب العمل به سواء .

ومن هذه الجملة إذا كان في أحد الخبرين زيادة لم تذكر تلك الزيادة في الخبر الثاني ، فذهبنا فيه أنه إذا كان الراوى واحداً يؤخذ بالمثبت للزيادة ويحمل حذف تلك الزيادة في بعض الطرق محالاً على قلة ضبط الراوى وغفلته عن السماع ، وذلك مثل ما يرويه ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال : « إذا اختلف المتبايعان والسلمة قائمة بعينها تحالفا وترادا » وفي رواية أخرى لم تذكر هذه الزيادة ، فأخذنا بما فيه إثبات هذه الزيادة وقلنا لا يجري التحالف إلا عند قيام السلمة . ومحمد والشافعي يقولان نعمل بالحديثين لأن العمل بهما ممكن فلا نستغل بترجيح أحدهما في العمل به . والصحيح ما قلنا لوجهين : أحدهما أن أصل الخبر واحد وذلك متيقن به وكونهما خبرين محتمل وبالاختلال لا يثبت الخبر ، وإذا كان الخبر واحداً لحذف الزيادة من بعض الرواة ليس له طريق سوى ما قلنا . والثاني أننا لو جعلنا خبرين لم يكن للزيادة المذكورة في أحدهما فائدة فيما يرجع إلى بيان الحكم ؛ لأن الحكم واحد في الخبرين ولا يجوز حمل كلام رسول الله على ما فيه إخلاؤه عن الفائدة . فأما إذا اختلف الراوى فقد علم أنهما خبران ، وأن النبي

عليه السلام إنما قال كل واحد منهما في وقت آخر فيجب العمل بهما عند الإمكان كما هو مذهبنا في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين . وبيان هذا فيما روى أن النبي عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال لعتاب بن أسيد رضي الله عنه « انهم عن أربعة : عن بيع ما لم يقبضوا » فإننا نعمل بالحديثين ولا نجعل المطلق منهما محمولاً على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام . وأهل الحديث يحملون الرواة في هذا طبقات فيقولون : إذا كانت الزيادة يرويها من هو في الطبقة العليا يجب الأخذ بذلك ، وإن كانت الزيادة إنما يرويها من ليس في الطبقة العليا ويروي الخبر بدون الزيادة من هو في الطبقة العليا فإنه يثبت التعارض بينهما . وكذلك قالوا في خبر يروي موقوفاً على بعض الصحابة بطريق ومرفوعاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق ، فإن كان يرويه عن رسول الله عليه السلام من هو في الطبقة العليا فإنه يثبت مرفوعاً ، وإن كان إنما يرويه عن رسول الله عليه السلام من ليس في الطبقة العليا ويرويه موقوفاً من هو في الطبقة العليا فإنه يثبت موقوفاً . وكذلك قالوا في المسند والمرسل ، ولكن الفقهاء لم يأخذوا بهذا القول ؛ لأن الترجيح عند أهل الفقه يكون بالحجة لا بأعيان الرجال ، والله أعلم .

باب البيان

قال رضي الله عنه : اختلفت عبارة أصحابنا في معنى البيان . قال أكثرهم : هو إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلاً عما تستر به . وقال بعضهم : هو ظهور المراد للمخاطب والعلم بالأمر الذي حصل له عند الخطاب ؛ وهو اختيار أصحاب الشافعي ؛ لأن الرجل يقول : إن لي هذا المعنى بياناً : أي ظهر ، وبانت المرأة من زوجها بينونة : أي حرمت ، وبان الحبيب بياناً : أي بعد ؛ وكل ذلك عبارة عن الانفصال والظهور واسكنها بمعان مختلفة فاختلفت المصادر بحسبها . والأصح هو الأول أن المراد هو الإظهار ، فإن أحداً من العرب لا يفهم من إطلاق لفظ البيان العلم الواقع للدين له ، ولكن إذا قال الرجل : بين فلان كذا بياناً واضحاً فإنما يفهم

منه أنه أظهره إظهاراً لا يبقى معه شك ، وإذا قيل : فلان ذو بيان فإنما يراد به الإظهار أيضاً ، وقول رسول الله : « إن من البيان لسحرا » يشهد لما قلنا أنه عبارة عن الإظهار ، وقال تعالى : « هذا بيان للناس » وقال تعالى : « علمه البيان » والمراد الإظهار ، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مأموراً بالبيان للناس ، قال تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم » وقد علمنا أنه بين للكل . ومن وقع له العلم ببيانه أقر ومن لم يقع له العلم أصر . ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للبين لما كان هو متمماً للبيان في حق الناس كلهم . وقول من يقول من أصحابنا حد البيان هو : الإخراج عن حد الإشكال إلى التجلي ليس بقوى ؛ فإن هذا الحد أشكل من البيان والمقصود بذكر الحد زيادة كشف الشيء لا زيادة الإشكال فيه ، ثم هذا الحد لبيان المجمل خاصة والبيان يكون فيه وفي غيره .

ثم المذهب عند الفقهاء وأكثر المتكلمين أن البيان يحصل بالفعل من رسول الله عليه السلام كما يحصل بالقول . وقال بعض المتكلمين : لا يكون البيان إلا بالقول بناء على أصلهم أن بيان المجمل لا يكون إلا متصلاً به ، والفعل لا يكون متصلاً بالقول . فأما عندنا : بيان المجمل قد يكون متصلاً به وقد يكون منفصلاً عنه ، على ما نبينه إن شاء الله تعالى .

ثم الدليل على أن البيان قد يحصل بالفعل أن جبريل عليه السلام بين مواقيت الصلاة للنبي عليه السلام بالفعل حيث أمه في البيت في اليومين ، ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مواقيت الصلاة قال للسائل : « صل معنا » ثم صلى في اليومين في وقتين ، فبين له المواقيت بالفعل ، وقال لأصحابه : « خذوا عني مناسككم » وقال : « صلوا كما رأيتموني أصلي » ففي هذا تنصيص على أن فعله مبين لهم ؛ ولأن البيان عبارة عن إظهار المراد فربما يكون ذلك بالفعل أبلغ منه بالقول ؛ ألا ترى أنه أمر أصحابه بالخلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما رأوه حاق بنفسه حلقوا في الحال ، فعرفنا أن إظهار المراد يحصل بالفعل كما يحصل بالقول .

ثم البيان على خمسة أوجه : بيان تقرير ، وبيان تفسير ، وبيان تغيير ، وبيان تبديل ، وبيان ضرورة .

فأما بيان التقرير : فهو في الحقيقة الذي يحتمل المجاز والعام المحتمل للخصوص ، فيكون البيان قاطعاً للاحتمال مقررراً للحكم على ما اقتضاه الظاهر ، وذلك نحو قوله تعالى : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » فصيغة^(١) الجمع نعم الملائكة على احتمال أن يكون المراد بنصهم ، وقوله تعالى : « كلهم أجمعون » بيان قاطع لهذا الاحتمال فهو بيان التقرير . وكذلك قوله تعالى : « ولا طائر يطير بجناحيه » يحتمل المجاز لأن البريد^(٢) يسمى طائراً فإذا قال يطير بجناحيه بين أنه أراد الحقيقة . وهذا البيان صحيح موصولاً كان أو مفصلاً ؛ لأنه مقرر للحكم الثابت بالظاهر . وعلى هذا قلنا : إذا قال لامرأته أنت طالق ثم قال نويت به الطلاق عن النكاح ، أو قال لعبدك أنت حر ثم قال نويت به الحرية عن الرق والملك ؛ فإنه يكون ذلك بياناً صحيحاً ؛ لأنه تقرر للحكم الثابت بظاهر الكلام لا تغيير له .

وأما بيان التفسير : فهو بيان الجممل والمشارك ، فإن العمل بظاهره غير ممكن ، وإنما يوقف على المراد للعمل به بالبيان فيكون البيان تفسيراً له ، وذلك نحو قوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وقوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ونظيره من مسائل الفقه إذا قال لامرأته أنت بائن أو أنت على حرام ؛ فإن البينونة والحرمه مشتركة فإذا قال عنيت به الطلاق كان هذا بيان تفسير ، ثم بعد التفسير العمل بأصل الكلام ؛ ولهذا أثبتنا به البينونة والحرمه . وكذلك إذا قال لفلان على ألف درهم وفي البلد نقود مختلفة ثم قال عنيت به نقد كذا ؛ فإنه يكون ذلك بيان تفسير . وسائر الكنايات في الطلاق والعتاق على هذا أيضاً .

ثم هذا النوع^(٣) يصح عند الفقهاء موصولاً ومفصلاً ، وتأخير البيان عن أصل الكلام لا يخرج منه أن يكون بياناً ، وعلى قول بعض المتكلمين لا يجوز تأخير بيان الجممل والمشارك عن أصل الكلام ؛ لأن بدون البيان لا يمكن العمل به والمقصود بالخطاب فهمه والعمل به فإذا كان ذلك لا يحصل بدون البيان فلو جوزنا

(١) وفي الهندية : فإن صيغة الجمع .

(٢) يقال للبريد طائر لإسراعه في مشيه ، ويقال أيضاً فلان يطير بهيمته ، فكان قوله يطير بجناحيه تقريراً لموجب الحقيقة وقطعاً لاحتمال المجاز (كشف) .

(٣) وفي العثمانية والهندية : هذا البيان .

تأخير البيان أدى إلى تكليف ما ليس في الوسع ؛ يوضحه أنه لا يحسن خطاب العربي بـ «التركية»^(١) ولا خطاب التركي بـ «العربي» بلغة العرب إذا علم أنه لا يفهم ذلك إلا أن يكون هناك ترجمان يبين له ؛ وإنما لا يحسن ذلك لأن المقصود بالخطاب إفهام السامع وهو لا يفهم فكذلك الخطاب بلفظ يحمل بدون بيان يقترن به لا يكون حسناً شريعاً ؛ لأن المخاطب لا يفهم المراد به ، وإنما يصح مع البيان لأن المخاطب يفهم المراد به . ولكننا نقول : الخطاب بالمجمل قبل البيان مفيد وهو الابتلاء باعتقاد الحقيقة فيما هو المراد به مع انتظار البيان للعمل به ، وإنما يكون هذا تكليف ما ليس في الوسع أن لو أوجبنا العمل به قبل البيان ولا نوجب ذلك ، ولكن الابتلاء باعتقاد الحقيقة فيه أهم من الابتلاء بالعمل به فكان حسناً صحيحاً من هذا الوجه ؛ ألا ترى أن الابتلاء بالمتشابه كان باعتقاد الحقيقة فيما هو المراد به من غير انتظار البيان فلا أن يكون الابتلاء باعتقاد الحقيقة في المجمل مع انتظار البيان صحيحاً كان أولى . ومخاطبة العربي بـ «التركية» تخلو عن هذه الفائدة ، وإليه أشار الله في قوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم » وبيان ما قلنا في قصة موسى عليه السلام مع معلمه فإنه كان مبتلياً باعتقاد الحقيقة فيما فعله معلمه مع انتظار البيان ، وما كان سؤاله في كل مرة إلا استمجالاً منه للبيان الذي كان منتظراً له ؛ ولهذا قال بعد ما بينه له ما أخبر الله عن معلمه « ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبراً » .

ثم اختلف العلماء في جواز تأخير دليل الخصوص في العموم فقال علماؤنا رحمهم الله : دليل الخصوص إذا اقترن بالعموم يكون بياناً ، وإذا تأخر لم يكن بياناً بل يكون نسخاً . وقال الشافعي : يكون بياناً سواء كان متصلاً بالعموم أو منفصلاً عنه . وإنما يبتنى هذا الخلاف على الأصل الذي قلنا إن مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً كالخاص ، وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان التفسير فيصح موصولاً ومفصلاً . وعندنا لما

(١) وفي نسخة : بلسان ، كذا بهامش الأصل .

كان العام المطلق موجباً للحكم قطعاً فدلّيل الخصوص فيه يكون مغيراً لهذا الحكم ؛ فإن العام الذى دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذى لم يدخله خصوص ، وبيان التغير إنما يكون موصولاً لا مفصلاً على ما يأتيك بيانه إن شاء الله تعالى . وعلى هذا قال علماؤنا : إذا أوصى لرجل بخاتم وآخ بفضه ، فإن كان فى كلام موصول فهو بيان وتكون الحلقة لأحدهما والفص للآخر ، وإن كان فى كلام مفصول فإنه لا يكون بياناً ولكن يكون إيجاب الفص للآخر ابتداء حتى يقع التعارض بينهما فى الفص فتكون الحلقة للموصى له بالخاتم والفص بينهما نصفان . وأما بيان المجمل فليس بهذه الصفة بل هو بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملاً غير موجب للعمل به بنفسه ، واحتمال كون البيان الملحق به تفسيراً وإعلاماً لما هو المراد به ، فيكون بياناً من كل وجه ولا يكون معارضاً فيصح موصولاً ومفصلاً ، ودليل الخصوص فى العام ليس ببيان من كل وجه بل هو بيان من حيث احتمال صيغة العموم للخصوص ، وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجباً العمل بنفسه فيما تناوله ، فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولاً على أنه بيان ، ويكون معارضاً ناسخاً للحكم الأول إذا كان مفصلاً . وقد بينا أدلة هذا الأصل الذى نشأ منه الخلاف ، وإنما أعدناه هنا للحاجة إلى الجواب عن نصوص وشبه يحتج بها الخصم . فمن ذلك قوله تعالى : « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » وثم للتعقيب مع التراخي فقد ضمن البيان بعد إلزام الاتباع وإلزام الانباع إنما يكون بالعام دون المجمل إذ المراد بالاتباع العمل به ، فعرفنا أن البيان الذى هو خصوص قد يتأخر عن العموم . وقال تعالى فى قصة نوح عليه الصلاة والسلام : « قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك » وعموم اسم الأهل يتناول ابنه ولأجله كان سؤال نوح بقوله « إن ابني من أهلى » ثم بين الله تعالى له بقوله تعالى : « إنه ليس من أهلك » وقال تعالى فى قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام مع ضيفه المكرمين : « إنا مهلكو أهل هذه القرية » وعموم هذا اللفظ يتناول لوطاً ولهذا قال الخليل عليه السلام إن فيها لوطاً ، ثم بينوا له فقالوا « لننجيته وأهله » فدل أن دليل الخصوص يجوز أن يفصل عن العموم . وقال تعالى « انكم وما تمبدون من دون

الله حصب جهنم » ثم لما عارضه ابن الزبير بميسى والملائكة عليهم السلام نزل دلائل الخصوص « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » والدليل عليه قصة بنى إسرائيل فإنهم أمروا بذبح بقرة كما قال تعالى : « إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » ثم لما استوصفوها بين لهم صفتها وكان ذلك دليل الخصوص على وجه البيان منفصلاً عن أصل الخطاب . والدليل عليه أن آية الموارث عامة في إيجاب الميراث للأقارب كفاراً كانوا أو مسلمين ، ثم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الإرث يكون عند الموافقة في الدين لا عند المخالفة فيكون هذا تخصيصاً منفصلاً عن دليل العموم ، وقوله تعالى : « من بعد وصية يوصى بها أو دين » عام في تأخير الميراث عن الوصية في جميع المال ، ثم بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الوصية تختص بالثلث تخصيص منفصل عن دليل العموم فدل على أن ذلك جائز ولا يخرج به من أن يكون بياناً ، واستدلوا بقوله تعالى : « ولذى القربى » فإنه عام تأخر بيان خصوصه إلى أن كلم^(١) عثمان وجبير بن مطعم رضى الله عنهما رسول الله في ذلك فقال : « إنما بنو هاشم وبنو المطلب كشيء واحد » وقال إنهم لم يفارقوني في الجاهلية ولا في الإسلام . ثم قالوا تأخير البيان في الأعيان معتبر بتأخير البيان في الأزمان وبالاتفاق يجوز أن يرد لفظ مطلقه يقتضى عموم الأزمان ثم يتأخر عنه بيان أن المراد بعمى الأزمان دون البعض بالنسخ فكذلك يجوز أن يرد لفظ ظاهره يقتضى عموم الأعيان ثم يتأخر عنه دلائل الخصوص الذى يتبين به أن المراد بعمى الأعيان دون البعض .

وحجبتنا فيه أن الخصم يوافقنا بالقول في العموم وبطلان مذهب من يقول بالوقف في العموم ، وقد أوضحنا ذلك بالدليل . ثم من ضرورة القول بالعموم لزوم اعتقاد العموم فيه ، والقول بجواز تأخير دليل الخصوص يؤدي إلى أن يقال يلزمنا اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وهذا في غاية الفساد . وكما يجب اعتقاد العموم عند وجود صيغة العموم يجوز الإخبار به أيضاً فيقال إنه عام . وفي جواز تأخير البيان بدلائل الخصوص يؤدي إلى القول بجواز الكذب في الحجج الشرعية وذلك باطل ،

(١) وفي الأصل والهندية : كان إلى أن تكلم .

وهذا بخلاف النسخ فإن الواجب اعتقاد الحقيقة في الحكم النازل ، فأما في حياة رسول الله عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التأييد في ذلك الحكم ولا إطلاق القول بأنه مؤيد ؛ لأن الوحي كان ينزل ساعة فساعة ويتبدل الحكم كالصلاة إلى بيت المقدس وتحريم شرب الخمر وما أشبه ذلك ، وإنما اعتقاد التأييد فيه وإطلاق القول به بعد رسول الله لقيام الدليل على أن شريعته لا تنسخ بعده بشرية أخرى . فأما قوله تعالى « ثم إن علينا بيانه » فنقول : بالاتفاق ليس المراد جميع ما في القرآن فإن البيان من القرآن أيضاً فيؤدى هذا القول بأن لذلك البيان بيانا إلى ما لا يتناهى ، وإنما المراد بمض ما في القرآن وهو المجهل الذى يكون بيانه تفسيراً له ونحن نجوز تأخير البيان في مثله ، فأما فيما يكون مغيراً أو مبدلاً للحكم إذا اتصل به فإذا تأخر عنه يكون نسخاً ولا يكون بياناً محضاً ، ودليل الخصوص في العام بهذه الصفة . ونظيره المحكمات التى هن أم الكتاب ؛ فإن فيها ما لا يحتمل النسخ ويحتمل بيان التقرير كصفات الله جل جلاله ، فكذلك ما ورد من العام مطلقاً قلنا إنه يحتمل البيان الذى هو نسخ ولكنه لا يحتمل البيان المحض وهو ما يكون تفسيراً له إذا كان منفصلاً عنه . فأما قوله تعالى : « قلنا^(١) احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك » قلنا البيان هنا موصول فإنه قال : « إلا من سبق عليه القول » والمراد ما سبق من وعد إهلاك الكفار بقوله تعالى : « إنهم مفرقون » .

فإن قيل : ففى ذلك الوعد نهى لنوح عليه الصلاة والسلام عن الكلام فيهم كما قال تعالى : « ولا تخاطبني في الذين ظلموا » فلو كان قوله « إلا من سبق عليه القول » منصرفاً إلى ذلك لما استجاز نوح عليه الصلاة والسلام سؤال ابنه بقوله « إن ابني من أهلي » قلنا : إنما سأل لأنه كان دعاء إلى الإيمان وكان يظن فيه أنه يؤمن حين تنزل الآية الكبرى وامتد رجاؤه لذلك إلى أن آيسه الله تعالى من ذلك بقوله تعالى : « إنه عمل غير صالح » فأعرض عنه عند ذلك وقال : « رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم » ونظيره استغفار إبراهيم عليه الصلاة والسلام لأبيه [بناء على رجاء أن يؤمن كما وعد ، وإليه أشار في قوله تعالى : « وما كان استغفار إبراهيم

(١) لفظ قلنا زدناه من الهندية

لأبيه^(١)] إلا عن موعدة وعدها إياه ، فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه » ثم قوله تعالى : « وأهلك » ماتناول ابنه الكافر ؛ لأن أهل المرسلين من يتابعهم على دينهم ، وعلى هذا لفظ الأهل كان مشتركاً فيه لاحتمال أن يكون المراد الأهل من حيث النسب واحتمال أن يكون المراد الأهل من حيث المتابعة في الدين ؛ فلهذا سأل الله فبين الله له أن المراد أهله من حيث المتابعة في الدين وأن ابنه الكافر ليس من أهله وتأخير البيان في المشترك صحيح عندنا . فأما قوله تعالى : « إنا مهلكو أهل هذه القرية » فالبيان هنا موصول في هذه الآية بقوله : « إن أهلها كانوا ظالمين » وفي موضع آخر بقوله : « إلا آل لوط » .

فإن قيل : فما معنى سؤال إبراهيم عليه الصلاة والسلام الرسل بقوله : « إن فيها لوطاً » ؟ قلنا : فيه معنيان : أحدهما أن العذاب النازل قد يخص الظالمين كما في قصة أصحاب السبت ، وقد يصيب الكل فيكون عذاباً في حق الظالمين ابتلاء في حق المطيعين ، كما قال تعالى « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » فأراد الخليل عليه السلام أن يبين له أن عذاب أهل تلك القرية من أى الطريقين وأن يعلم أن لوطاً عليه السلام هل ينجو من ذلك أم يبتلى به ؟ والثانى أنه علم يقيناً أن لوطاً ليس من المهلكين معهم ولكنه خصه في سؤاله ليزداد طمأنينة وليكون فيه زيادة تخصيص للوط . وهو نظير قوله تعالى : « رب أرني كيف تحيي الموتى ؟ » وقد كان عالماً متيقناً بإحياء الموتى ولكن سأل لينضم اليان إلى ما كان له من علم اليقين فيزداد به طمأنينة قلبه . فأما قوله تعالى : « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم » فقد قيل إن هذا الخطاب كان لأهل مكة وهم كانوا عبدة الأوثان ، وما كان فيهم من يعبد عيسى عليه الصلاة والسلام والملائكة فلم يكن أصل الكلام متناولاً لهم . والأوجه أن يقول إن في صيغة الكلام ما هو دليل ظاهر على أنه غير متناول لهم ؛ فإن كلمة ما يعبر بها عن ذات ما لا يعقل وإنما يعبر عن ذات من يعقل بكلمة من إلا أن القوم كانوا متعنتين يجادلون بالباطل بعد ما تبين لهم فحين عارضوا بعيسى والملائكة عليه السلام علم رسول الله عليه السلام تعنتهم في ذلك ، وأنهم يعلمون أن الكلام غير

(١) زيادة من الهندية والعثمانية .

متناول لمن عارضوا به ، وقد كانوا أهل اللسان فأعرض عن جوابهم امتثالاً بقوله تعالى : « وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه » ثم بين الله تعالى تعنتهم فيما عارضوا به بقوله : « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام هو حسن وإن لم يكن محتاجاً إليه في حق من لا يتعنت ، وإنما كلامنا فيما يكون محتاجاً إليه من البيان ليوقف به على ماهو المراد . والذي يوضح تعنت القوم أنهم كانوا يسمونه مرة ساحراً ومرة مجنوناً وبين الوصفين تناقض بين ، فالساحر من يكون حاذقاً في عمله حتى يلبس على العقلاء ، والمجنون من لا يكون مهتدياً إلى الأعمال والأقوال على ما عليه أصل الوضع ، ولكنهم لشدة الحسد كانوا يتعمتون وينسبونوه إلى ما يدعو إلى تنفير الناس عنه من غير تأمل في التحرز عن التناقض واللغو . فأما قصة بقرة بنى إسرائيل فنقول : كان ذلك بياناً بالزيادة^(١) على النص وهو يعدل النسخ عندنا والنسخ إنما يكون متأخراً عن أصل الخطاب ، وإلى هذا أشار ابن عباس رضى الله عنهما فقال : لو أنهم عمدوا إلى أى بقرة كانت فذبجوها لأجزأت عنهم ولكنهم شددوا فشد الله عليهم . فدل أن الأمر الأول قد كان فيه تخفيف وأنه قد انتسخ ذلك بأمر فيه تشديد عليهم . فأما قوله : « ولذى القربى » فقد قيل إنه مشترك يحتمل أن يكون المراد قربي النصره ، ويحتمل أن يكون المراد قربي القرابة ، فلهذا سأل عثمان وجبير بن مطعم رضى الله عنهما رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وبين لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم أن المراد قربي النصره . أو نقول : قد علمنا أنه ليس المراد من يناسبه إلى أقصى أب فإن ذلك يوجب دخول جميع بنى آدم فيه ولكن فيه إشكال أن المراد من يناسبه بأبيه خاصة أو بجده أو أعلى من ذلك ، فبين رسول الله عليه السلام أن المراد من يناسبه إلى هاشم ، ثم ألحق بهم بنى المطلب لانضمامهم إلى بنى هاشم في القيام بنصرته في الجاهلية والإسلام ، فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام في شيء ، بل هذا بيان المراد في العام الذي يتعذر فيه القول بالعموم ، وقد بينا أن مثل هذا العام في حكم العمل به كالجمل كما في قوله : « وما يستوى الأعمى والبصير » فيكون البيان تفسيراً له فلهذا صح متأخراً . فأما تقييد حكم الميراث بالموافقة في الدين

(١) وفي الهندية : للزيادة .

فهو زيادة على النص وهو يعدل النسخ عندنا فلا يكون بياناً محضاً . فأما قصر حكم تنفيذ الوصية على الثلث وجوباً قبل الميراث فيحتمل أن السنة المبينة له كانت قبل نزول آية الميراث^(١) فيكون ذلك بياناً مقارناً لما نزل في حقنا باعتبار المعنى ؛ فإنه لما سبق علمنا بما نزل كان من ضرورته أن يكون مقارناً له . فأما البيان المتأخر في الأزمان فهو نسخ ونحن لا ندعى ، لا هذا فإننا نقول إنما يكون دليل الخصوص بياناً محضاً إذا كان متصلاً بالعام ، فأما إذا كان متأخراً عنه يكون نسخاً . فتبين أن ما استدل به من الحجة هو لنا عليه . وسنقرره في باب النسخ إن شاء الله تعالى .

فصل في بيان التغيير والتبديل

أما بيان التغيير : هو الاستثناء ، كما قال تعالى : « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن الألف اسم موضوع لعدد معلوم فما يكون دون ذلك العدد يكون غيره للاحالة ، فلو لا الاستثناء لكان العلم يقع لنا بأنه لبث فيهم ألف سنة ، ومع الاستثناء إنما يقع العلم لنا بأنه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً ، فيكون هذا تغييراً لما كان مقتضى مطلق تسمية الألف .

وبيان التبديل : هو التعليق بالشرط ، كما قال الله تعالى : « فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن » فإنه يتبين به أنه لا يجب إبتاء الأجر بعد العقد إذا لم يوجد الإرضاع ، وإنما يجب ابتداء عند وجود الإرضاع ، فيكون تبديلاً لحكم وجوب أداء البذل بنفس العقد . وإنما سمينا كل واحد منهما بهذا الاسم لما ظهر من أثر كل واحد منهما ؛ فإن حد البيان غير حد النسخ ؛ لأن البيان إظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء ، والنسخ رفع للحكم بعد الثبوت ، وعند وجود الشرط يثبت الحكم ابتداء ولكن بكلام كان سابقاً على وجود الشرط تكليماً به إلا أنه لم يكن موجباً حكمه إلا عند وجود الشرط ، فكان بياناً من حيث إن الحكم ثبت عند وجوده ابتداء ، ولم يكن نسخاً صورة من حيث إن النسخ هو رفع الحكم بعد ثبوته في محله ، فكان تبديلاً من حيث إن مقتضى قوله لعبده أنت حر نزول العتق

(١) في العمانية والهندية : الموارث .

في المحل واستقراره فيه وأن يكون علة للحكم بنفسه ، وبذكر الشرط يتبدل ذلك كله ؛ لأنه يتبين به أنه ليس بعلّة يامة للحكم قبل الشرط ، وأنه ليس بإيجاب للمعق بل هو يمين ، وأن محله الذمة حتى لا يصل إلى العبد إلا بعد خروجه من أن يكون يميناً بوجود الشرط ، فعرفنا أنه بتبدل . وكذلك الاستثناء ؛ فإن قوله لفلان على ألف درهم مقتضاه وجوب العدد المسمى في ذمته ويتغير ذلك بقوله إلا مائة لا على طريق أنه يرتفع بعض ما كان واجباً ليكون نسخاً ، فإن هذا في الإخبار غير محتمل^(١) ، ولكن على طريق أنه يصير عبارة عما وراء المستثنى فيكون إخباراً عن وجوب تسعمائة فقط ، فعرفنا أنه تغيير لمقتضى صيغة الكلام الأول ، وليس بتبديل ، إنما التبديل أن يخرج كلامه من أن يكون إخباراً بالواجب أصلاً ، فلهذا سميناه بيان التغيير .

ثم لا خلاف بين العلماء في هذين النوعين من البيان أنه يصح موصولاً بالكلام — ولا يصح مفصلاً ممن لا يملك النسخ ، وإنما يختلفون في كيفية إعمال الاستثناء والشرط . فقال علماؤنا : موجب الاستثناء أن الكلام به يصير عبارة عما وراء المستثنى ، وأنه ينعدم ثبوت الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به ، بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فإنه ينعدم الحكم فيما وراء الغاية لانعدام الدليل الموجب له لا لأن الغاية توجب نفى الحكم فيما وراءه . وعلى قول الشافعي الحكم لا يثبت في المستثنى لوجود المعارض كما أن دليل الخصوص يمنع ثبوت حكم العام فيما يتناوله دليل الخصوص لوجود المعارض . وكذلك الشرط عندنا فإنه يمنع ثبوت الحكم في المحل لانعدام العلة الموجبة له حكماً مع صورة التكلم به لا لأن الشرط مانع من وجود العلة ، وعلى قوله الشرط مانع للحكم مع وجود علته . والكلام في فصل الشرط قد تقدم بيانه إنما الكلام هنا في الاستثناء فإنهم احتجوا باتفاق أهل اللسان أن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي ، فهذا تنصيص على أن الاستثناء موجب ما هو ضد موجب أصل الكلام على وجه المعارضة له في المستثنى ، وعليه دل قوله تعالى : « قالوا إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين

(١) أى في الإخبار عن الماضي وإنما يكون النسخ في المستقبل من الزمان . هامش الثمانية .

إلا آل لوط إنا لنجوهم أجمعين إلا امرأته « فالاستثناء الأول كان من المهلكين ثم فهم منه الإنجاء ، والاستثناء الثانى من النجيين فإنما فهم منه أنها من المهلكين . وعلى هذا قالوا : إذا قال لفلان على عشرة دراهم إلا ثلاثة إلا درهمين يلزمه تسعة ؛ لأن الاستثناء الأول من الإثبات فكان نفياً ، والاستثناء الثانى من النفى فكان إثباتاً ، والدليل عليه قوله تعالى : « فشريوا منه إلا قليلاً منهم » : أى إلا قليلاً منهم لم يشريوا ، فقد نص على هذا فى قوله تعالى : « إلا إبليس لم يكن من الساجدين » وإذا ثبت أن المراد بالكلام هذا كان فى موجه كالنصوص عليه ، والدليل عليه كلمة الشهادة فإنها كلمة التوحيد لاشتغالها على النفى والإثبات ، وإنما يتحقق ذلك إذا جعل كأنه قال إلا الله فإنه هو الإله ، والدليل عليه أن صيغة الإيجاب إذا صح من التكلم فهو مفيد حكمه إلا أن يمنع منه مانع وبالاستثناء لا ينتفى التكلم بكلام صحيح فى جميع ما تناوله أصل الكلام ، ولو لم يكن الاستثناء موجباً هو^(١) مراض مانع لما امتنع ثبوت الحكم فيه ؛ لأن بالاستثناء لا يخرج من أن يكون متكلماً به فيه ؛ لاستحالة أن يكون متكلماً به غير متكلماً فى كلام واحد ، ولكن يجوز أن يكون متكلماً به ويمتنع ثبوت الحكم فيه لمانع منع منه كما فى البيع بشرط الخيار ، فعرفنا أن الطريق الصحيح فى الاستثناء هذا ، وعليه خرج مذهبه فقال فى قوله تعالى : « إلا الذين تابوا » فى آية القذف : إن المراد إلا الذين تابوا فأولئك هم الصالحون وتقبل شهادتهم ، إلا أنه لا يتناول هذا الاستثناء الجلد على وجه المعارضة ؛ لأنه استثناء لبعض الأحوال بإيجاب حكم فيه سوى الحكم الأول وهو حال ما بعد التوبة فيختص بما يحتمل التوقيت دون ما لا يحتمل التوقيت ، وإقامة الجلد لا يحتمل ذلك ؛ فأما رد الشهادة والتفسيق يحتمل ذلك . وقال فى قوله عليه السلام : « لا تبعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » إن المراد لكن إن جعلتموه سواء بسواء فبيعوا أحدهما بالآخر حتى أثبت بالحديث حكيمين : حكم الحرمة لمطلق الطعام [بالطعام]^(٢) فأثبتته فى القليل والكثير ، وحكم الحل بوجود المساواة كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكثير الذى يقبل المساواة . وهو نظير قوله تعالى : « فنصف ما فرضتم

(١) كذا فى الأصول والظاهر أن بعض الألفاظ سقطت من الأصل هنا .

(٢) ما بين المربعين زيادة من الهندية وكان فى الأصل بمطلق الطعام .

إلا أن يعفون» في أن الثابت به حكمان حكم بنصف المفروض بالطلاق فيكون عاماً فيمن يصح منه العفو ومن لا يصح العفو^(١) منه نحو الصغيرة والمجنونة ، وحكم سقوط الكل بالعفو كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو . وعلى هذا إذا قال : لفلان على ألف درهم إلا ثوباً فإنه يلزمه الألف إلا قدر قيمة الثوب ؛ لأن موجب الاستثناء نفى الحكم في المستثنى بدليل المعارض^(٢) والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الإمكان والإمكان هنا أن يجعل موجبته نفى مقدار قيمة ثوب لا نفى عين الثوب ؛ ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف فيها إذا قال له على ألف درهم إلا كر حنطة : إنه ينقص من الألف قدر قيمة كر حنطة وإن الاستثناء يصح بحسب الإمكان على الوجه الذي قلنا ، بخلاف ما يقوله محمد رحمه الله إنه لا يصح الاستثناء . قال^(٣) : ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى من الوجه الذي قلتم لكان يلزمه الألف هنا كاملاً لأن مع وجوب الألف عليه نحن نعلم أنه لا كر عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى أصلاً ، فظهر أن الطريق فيه ما قلنا .

وحجبتنا في إبطال طريقة الخصم الاستثناء المذكور في القرآن فيما هو خبر نحو قوله تعالى : « فشرّبوا منه إلا قليلاً منهم » . « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن دليل المعارضة في الحكم إنما يتحقق في الإيجاب دون الخبر لأن ذلك يوم الكذب باعتبار صدر الكلام ومع بقاء أصل الكلام للحكم لا يتصور امتناع الحكم فيه بمانع ، فلو كان الطريق ما قاله الخصم لاختص الاستثناء بالإيجاب كدليل الخصوص ودليل الخصوص^(٤) يختص بالإيجاب . والثاني أن الاستثناء إنما يصح إذا كان المستثنى بعض ما تناوله الكلام . ولا يصح إذا كان جميع ما تناوله الكلام ، ودليل الخصوص الذي هو رفع للحكم كالنسخ كما يعمل في البعض

(١) لفظ (العفو منه) ساقط من العثمانية والهندية .

(٢) كذا في النسخ ولعل الصواب بدليل المعارضة أو بالدليل المعارض .

(٣) أي الشافعي — هامش العثمانية .

(٤) هذه العبارة ساقطة من العثمانية والهندية لكن في هامش العثمانية ما نصه : أي دليل

الخصوص يختص بإيجاب دونه الإخبار بالإجماع .

يعمل في الشكل ، فعرفنا أنه ليس الطريق في الاستثناء ماذهب إليه ولكن الطريق فيه أنه عبارة عما وراء المستثنى حتى إذا كان يتوهم بعد الاستثناء بقاء شيء دون الخبر يجعل الكلام عبارة عنه صح وإن لم يبق من الحكم شيء . وبيان هذا أنه لو قال عبيدى أحرار إلا عبيدى لم يصح الاستثناء ، ولو قال إلا هؤلاء وليس له سواهم صح الاستثناء ؛ لأنه يتوهم بقاء شيء وراء المستثنى يجعل الكلام عبارة عنه هنا ولا توهم لثله في الأول ، وكذلك الطلاق على هذا . ولا يجوز أن يقال إن استثناء الكل إنما لا يصح لأنه رجوع ، فإن فيما يصح الرجوع عنه لا يصح استثناء الكل أيضاً ، حتى إذا قال أوصيت لفلان بثلث مالى إلا ثلث مالى كان الاستثناء باطلاً والرجوع عن الوصية يصح ، وإنما بطل الاستثناء هنا لأنه لا يتوهم وراء المستثنى شيء يكون الكلام عبارة عنه ، فعرفنا أنه تصرف في الكلام لافى الحكم ، وأنه عبارة عما وراء المستثنى بأطول الطريقين تارة وأقصرهما تارة ؛ والدليل عليه أن الدليل المعارض يستقل بنفسه والاستثناء لا يستقل بنفسه ، فإنه ما لم يسبق صدر الكلام لا يتحقق الاستثناء مفيداً شيئاً بمنزلة الغاية التى لا تستقل بنفسها . فأما دليل الخصوص يصير مستقلاً بنفسه وإن لم يسبقه الكلام^(١) ويكون مفيداً لحكمه . ثم الدليل على صحة ما قال علماءنا أن الاستثناء يبين أن صدر الكلام لم يتناول المستثنى أصلاً فإنه تصرف في الكلام كما أن دليل الخصوص تصرف في حكم الكلام ، ثم يتبين بدليل الخصوص أن العام لم يكن موجباً للحكم في موضع الخصوص فكذلك بالاستثناء يتبين أن أصل الكلام لم يكن متناولاً للمستثنى . والدليل على تصحيح هذه القاعدة قوله تعالى : « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن معناه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً ؛ لأن الألف اسم لعدد معلوم ليس فيه احتمال مادونه بوجه فلو لم يجعل أصل الكلام هكذا لم يمكن تصحيح ذكر الألف بوجه^(٢) لأن اسم الألف لا ينطلق على تسعمائة وخمسين أصلاً ، وإذا قال الرجل لفلان على ألف درهم إلا مائة فإنه يجعل كأنه قال له على تسعمائة فإن مع بقاء صدر الكلام على حاله وهو الألف لا يمكن إيجاب

(١) وفي الهندية : العام .

(٢) وفي العثمانية : لم يكن لتصحيح ذكر الألف وجه .

تسمائة عليه ابتداء ؛ لأن القدر الذى يجب حكم صدر الكلام وإذا لم يكن فى صدر الكلام احتمال هذا المقدار لا يمكن إيجابه حقيقة ؛ فعرفنا به أنه يصير صدر الكلام عبارة عما وراء المستثنى وهو تسمائة ، وكان لهذا العدد عبارتان الأقصر وهو تسمائة والأطول هو الألف إلا مائة . وهذا معنى قول أهل اللغة : إن الاستثناء استخراج ، يعنى استخراج بعض الكلام على أن يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى ؛ ألا ترى أن بعد دليل الخصوص الحكم الثابت بالعام ما يتناوله لفظ العموم حقيقة حتى إذا كان العام بعبارة الفرد يجوز فيه الخصوص إلى أن لا يبقى منه إلا واحد ، وإذا كان بلفظ الجمع يجوز فيه الخصوص إلى أن لا يبقى منه إلا ثلاثة ، فإن أدنى ما تناوله اسم الجمع ثلاثة ، وإذا كان الباقي دون ذلك كان رفعاً للحكم بطريق النسخ . ثم كما يجوز أن يكون الكلام معتبراً فى الحكم ويمتنع ثبوت الحكم به لمانع فكذاك يجوز أن تبقى صورة الكلام ولا يكون معتبراً فى حق الحكم أصلاً كطلاق الصبي والمجنون ، فإذا جعلنا طريق الاستثناء ما ذهبنا إليه بق صورة التكلم فى المستثنى غير موجب بحكمه وذلك جائز ، وإذا جعلنا الطريق ما قاله الخصم احتجنا إلى أن ثبت بالكلام ما ليس من محتملاته وذلك لا يجوز ؛ فعرفنا أن انعدام وجوب المائة عليه لا انعدام العلة الموجبة للمعارض يمنع الوجوب بعد وجود العلة الموجبة ، وكذلك فى التعليق بالشرط فإن امتناع ثبوت الحكم فى المحل لانعدام علته بطريق أن التعليق بالشرط لما منع الوصول إلى المحل وصورة التكلم بدون المحل لا يكون علة للإيجاب ، فانعدام^(١) الحكم لانعدام العلة فى الفصلين لا لمانع كما توهمه الخصم إلا أن الوصول إلى المحل فى التعليق متوهم لوجود الشرط فلم يبطل الكلام فى حق الحكم أصلاً ولكن نجمله تصرفاً آخر وهو اليقين على أنه متى وصل^(٢) إلى المحل ولم يبق يميناً كان إيجاباً ، فسميناه بيان التبديل لهذا ، وانتفاء المستثنى من أصل الكلام ليس فيه توهم الارتفاع حتى تكون صورة الكلام عاملاً فيه ، فجعلناه بيان التفسير بطريق أنه عبارة عما وراء المستثنى ؛ لأنه لم يصير تصرفاً آخر

(١) وفى الثمانية والمهنية : فانعدم .

(٢) أى إذا اتصل بالمحل انحلت ولم تبقى يميناً — هامش الثمانية .

بالاستثناء ؛ وهذا لأن الكلمة كما لا تكون مفهومة قبل انضمام بعض حروفها إلى البعض لا تكون مفهومة قبل انضمام بعض الكلمات إلى البعض حتى تكون دالة على المراد ، فتوقف أول الكلام على آخره في الفصلين ويكون الكل في حكم كلام واحد ، فإن ظهر باعتبار آخره لصدر الكلام محل آخر وهو الذمة كما في الشرط جعل بياناً فيه تبديل ، وإن لم يظهر لصدر الكلام محل آخر بآخره جعل آخره مغيراً لصدره بطريق البيان وذلك بالاستثناء على أن يجعل عبارة عما وراء المستثنى ، ويجعل بمنزلة الغاية على معنى أنه ينتهى به صدر الكلام ولولاه لكان مجاوزاً إليه ، كما أن بالغاية ينتهى أصل الكلام على معنى أنه لولا الغاية لكان الكلام متناولاً له ، ثم انعدام الحكم بعد الغاية لعدم الدليل المثبت لا لمانع بعد وجود المثبت ، فكذلك انعدام الحكم في المستثنى لعدم دليل الموجب لا لمعارض مانع .

فأما قول أهل اللغة الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي ، فإطلاق ذلك باعتبار نوع من المجاز ؛ فإنهم كما قالوا هذا فقد قالوا إنه استخراج وإنه عبارة عما وراء المستثنى ولا بد من الجمع بين الكلمتين ، ولا طريق للجمع سوى ما بينا وهو أنه باعتبار حقيقته في أصل الوضع عبارة عما وراء المستثنى وهو نفي من الإثبات وإثبات من النفي باعتبار إشارته على معنى أن حكم الإثبات يتوقف به كما يتوقف^(١) بالغاية فإذا لم يبق بعده ظهر النفي لانعدام علة الإثبات فسمى نفيّاً مجازاً .

فإن قيل : هذا فاسد فإن قول القائل لا عالم إلا زيد يفهم منه الإخبار بأن زيداً عالم ، وكذلك كلمة الشهادة تكون إقراراً بالتوحيد حقيقة كيف يستقيم حمل ذلك على نوع من المجاز ؟ قلنا : قول القائل لا عالم نفي لوصف العلم وقوله إلا زيد توقيت للوصف به ومقتضى التوقيت انعدام ذلك الوصف بعد الوقت فمقتضى كلامه هنا نفي صفة العلم لغير زيد ثم ثبت به العلم لزيد بإشارة كلامه لابنص كلامه ، كما أن نفي النهار يتوقت إلى طلوع الفجر فبوجوده يثبت ما هو ضده وهو صفة النهار ، ونفي السكون يتوقت^(٢) بالحركة فبعد انعدام الحركة يثبت السكون ؛ يقرره أن الآدى لا يخلو عن أحد الوصفين إما العلم وإما نفي العلم عنه ، فلما توقت النفي في صفة كلامه زيد

(١) وكان في الأصل يتوقف به كما يتوقف الخ وأما التوقت من الهندية .

(٢) في الثمانية والهندية موقت .

ثبت صفة العلم فيه لانعدام ضده . وفي كلمة الشهادة كذلك نقول ؛ فإن كلامه نفى الألوهية عن غير الله تعالى ونفى الشركة في صفة الألوهية لغير الله معه ثم ثبت التوحيد بطريق الإشارة إليه ، وكان المقصود بهذه العبارة إظهار التصديق بالقلب فإنه هو الأصل والإقرار باللسان يبتنى عليه ، ومعنى التصديق بالقلب بهذا الطريق يكون أظهر . وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله إذا قال إن خرجت من هذه الدار إلا أن يأذن لي فلان فمات فلان قبل أن يأذن له بطلت اليمين ، كما لو قال إن خرجت من هذه الدار حتى يأذن لي فلان ؛ لأن في الموضعين يثبت باليمين حظر الخروج مؤقتاً بإذن فلان ولا تصور لذلك إلا في حال حياة فلان ، فأما بعد موته وانقطاع إذنه لو بقيت اليمين كان موجبها حظراً مطلقاً والموت غير المطلق .

فإن قيل : أليس أنه لو قال لامرأته إن خرجت إلا بإذني فإنه يحتاج إلى تجديد الإذن في كل مرة ، ولو كان الاستثناء بمنزلة الغاية لكانت اليمين ترتفع بالإذن مرة ، كما لو قال إن خرجت من هذه الدار حتى آذن لك . قلنا : إنما اختلفا في هذا الوجه لأن كل واحد من الكلامين يتناول محلاً آخر ؛ فإن قوله حتى آذن محله الحظر الثابت باليمين فإنه توقيت له ، وقوله إلا بإذني محله الخروج الذي هو مصدر كلامه ومعناه إلا خروجاً بإذني والخروج غير الحظر الثابت باليمين ؛ فعرفنا أن كل واحد منهما دخل في محل آخر هنا ؛ فلهذا كان حكم الاستثناء مخالفاً لحكم التصريح بالغاية ، وبالأستثناء يظهر معنى التوقيت في كل خروج يكون بصفة الإذن ، وكل خروج لا يكون بتلك الصفة فهو موجب للحث .

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الاستثناء نوعان : حقيقة ، وبجاز . فعنى الاستثناء حقيقة ما بينا ، وما هو بجاز منه فهو الاستثناء المنقطع ، وهو بمعنى لكن أو بمعنى العطف . وبيانه في قوله تعالى : « لا يعلمون الكتاب إلا أماني » : أى لكن أباطيل . قال تعالى : « فإنهم عدوّ لي إلا رب العالمين » : أى لكن رب العالمين الذى خلقني . وقال : « لا يسمعون فيها لغواً إلا سلاماً » : أى لكن سلاماً . وقيل في قوله تعالى : « إلا الذين ظلموا منهم » : إنه بمعنى العطف : ولا الذين ظلموا ، وقيل لكن : أى لكن الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني . وقيل في قوله « إلا خطأ » : إنه

بمعنى لكن أى لكن إن قتله خطأ . وزعم بعض مشايخنا أنه بمعنى ولا . قال رضى عنه : وهذا غلط عندى ؛ لأنه حينئذ يكون عطفاً على النهى فيكون نهياً والخطأ لا يكون نهياً عنه ولا مأموراً به بل هو موضوع ، قال تعالى « وایس علیکم جناح فیما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبکم » .

ثم الكلام لحقیقته لا یحمل على المجاز إلا إذا تعذر حمله على الحقیقة ، كما فى قوله تعالى : « إلا أن یعفون » فإنه یتعذر حمله على حقیقة^(١) الاستثناء لأنه إذا حمل علیه كان فى معنى التوقیت فیتقرر به حکم التنصیف الثابت بصدر الکلام ، فعرّفنا أنه بمعنى لكن وأنه ابتداء حکم : أى لكن إن عفا الزوج بإیفاء السکل أو المرأة بالإسقاط فهو أقرب للتقوى . وكذلك قوله تعالى : « إلا الذین تابوا » فى آية القذف فإنه استثناء منقطع : أى لكن إن تابوا من قبل أن التائبین هم القاذفون . فتعذر حمل اللفظ على حقیقة الاستثناء فإن الثابت لا یخرج من أن یکون قاذفاً ، وإن كان محمولاً على حقیقة الاستثناء فهو استثناء بمرض الأحوال : أى وأولئك هم الفاسقون فى جمیع الأحوال إلا أن یتوبوا ، فیکون هذا الاستثناء توقیتاً بحال ما قبل التوبة فلا تبقى صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدلیل الموجب للمعارض مانع کما توهمه الخصم . وقوله : « لا تبیعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » استثناء لبعض الأحوال أيضاً : أى لا تبیعوا الطعام بالطعام إلا حالة التساوى فى السکیل . فیکون توقیتاً للنهى بمنزلة الغایة^(٢) وثبت بهذا النص أن حکم الربا الحرمة الموقته فى المحل دون المطلقة . وإنما تتحقق الحرمة الموقته فى المحل الذى یقبل المساواة فى السکیل ، فأما فى المحل الذى لا یقبل المساواة لو ثبت إنما یثبت حرمة مطلقة وذلك لیس من حکم هذا النص ؛ فلهذا لا یثبت حکم الربا فى القلیل وفى المَطعوم الذى لا یکون مکیلاً أصلاً . وعلى هذا قلنا إذا قال لفلان على ألف درهم إلا ثوباً فإنه تلزمه الألف لأن هذا لیس

(١) الاستثناء تکلم بالحاصل بعد الثبوت ولو حمل على حقیقة الاستثناء بقى بعد قوله : « إلا أن یعفون » نصف المفروض فیتقرر حکم النصف بهذا لأن المستثنى مع المستثنى منه کلام واحد . هامش العثمانیة .

(٢) النصوص تقتضى حرمة موقته إلى غایة وهى حالة المساواة والمساواة إنما تتحقق بالمعیار الشرعى وهو السکیل فلو كان لما دون ذلك متناولاً لیکون حرمة مطلقة وینهما تناف . هامش العثمانیة .

باستثناء حقيقة إذ حقيقة الاستثناء في أصل الوضع أن يكون الكلام عبارة عما وراء المستثنى والمستثنى هنا لم يتناولوه صدر الكلام صورة ومعنى حتى يجعل الكلام عبارة عما وراءه فيكون استثناء منقطعاً ، ومعناه لكن لا ثوب له على . والتصریح بهذا الكلام لا يسقط عنه شيئاً من الألف ولا يمنع إعمال أصل الكلام في إيجاب جميع الألف عليه فكذلك اللفظ الذى يدل عليه ؛ ولهذا قال محمد في قوله إلا كر حنطة إنه تلزمه الألف كاملة . فأما أبو حنيفة وأبو يوسف رضى الله عنهما استحسنا هنا فقالا : كلامه استثناء حقيقة باعتبار المعنى ؛ لأن صورة صدر الكلام الإخبار بوجود المسمى عليه ، ومعناه إظهار ما هو لازم في ذمته ، والمكيل . والوزون كشيء واحد في حكم الثبوت في الذمة على معنى أن كل واحد منهما يثبت في الذمة ثبوتاً صحيحاً بمنزلة الأمان ، فهذا الاستثناء باعتبار صورة صدر الكلام لا يكون استخراجاً ، وباعتبار معناه يكون استخراجاً ، على أنه استخراج هذا القدر مما هو واجب في ذمته ، والمعنى يترجح على الصورة لأنه هو المطلوب ؛ فلماذا جعلنا استثناءه استخراجاً على أن يكون كلامه عبارة عما وراء مالية كر حنطة من الألف ؛ فأما الثوب لا يكون مثل المكيل والوزون في الصورة ولا في المعنى وهو الثبوت في الذمة فإنه لا يثبت في الذمة إلا مبيعاً^(١) والألف تثبت في الذمة ثمتاً فلا يمكن جعل كلامه استخراجاً باعتبار الصورة ولا باعتبار المعنى ، فلماذا جعلناه استثناء منقطعاً .

ثم قال الشافعى بناء على أصله : الاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض ينصرف إلى جميع ما تقدم ذكره ، لأنه معارض مانع للحكم بمنزلة الشرط ، ثم الشرط ينصرف إلى جميع ما سبق حتى يتعلق السكك به فكذلك الاستثناء . واستدل عليه بقوله تعالى في آية قطاع الطريق : « إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم » فإنه ينصرف إلى جميع ما تقدم ذكره .

وقال علماؤنا : الاستثناء تغيير وتصرف في الكلام فيقتصر على ما يليه خاصة

(١) وفي الثمانية بعد قوله مبيعاً كالسلم أو ما هو في معنى السلم كالبيع بثياب موصوفة مؤجلاً . وليست هذه العبارة بموجودة في الهندية أيضاً وأظن أن هذا تعليق كان بالهامش فأدخله الناسخ في أصل الثمانية ظناً منه بأنه من الأصل .

لوجهين : أحدهما أن إعمال الاستثناء باعتبار أن الكل في حكم كلام واحد وذلك لا يتحقق في الكلمات المعطوفة بعضها على بعض . والثاني أن أصل الكلام عامل باعتبار أصل الوضع وإنما انعدم هذا الوصف منه بطريق الضرورة فيقتصر على ما يتحقق فيه الضرورة وهذه الضرورة ترتفع بصرفه إلى ما يليه ، بخلاف الشرط فإنه تبديل ولا يخرج به أصل الكلام من أن يكون عاملاً وإنما يتبدل به الحكم كما بينا ، ومطلق العطف يقتضى الاشتراك فلماذا أثبتنا حكم التبديل بالتمليق بالشرط في جميع ما سبق ذكره مع أن فيه كلاماً في الفرق بين ما إذا عطفت جملة تامة على جملة تامة وبين ما إذا عطفت جملة ناقصة على جملة تامة ثم تعقبها شرط ، ولكن ليس هذا موضع بيان ذلك . فأما قوله تعالى : « إلا الذين تابوا » فلا أجل دليل في نص الكلام صرفناه إلى جميع ما تقدم ، وذلك التقييد بقوله تعالى : « من قبل أن تقدروا عليهم » فإن التوبة في محو الإثم ورجاء المغفرة والرحمة به في الآخرة لا تختلف بوجودها بعد قدرة الإمام على التائب أو قبل ذلك ، وإنما تختلف في حكم إقامة الحد ، الذي يكون مفوضاً إلى الإمام ؛ فعرفنا بهذا التقييد أن المراد ما سبق من الحد ، وقد يتغير حكم مقتضى الكلام لدليل فيه ؛ ألا ترى أن مقتضى مطلق الكلام الترتيب على أن يجعل المتقدم في الذكر متقدماً في الحكم ثم يتغير ذلك بدليل مغير ، كما في قوله تعالى : « الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً ، قَبْلاً » فإن المراد أنزله قَبْلاً ولم يجعل له عوجاً . وكذلك في قوله تعالى : « ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً وأجل مسمى » فإن معناه : ولولا سبقت من ربك كلمة وأجل مسمى لكان لزاماً ، وضمة اللام دلنا على ذلك فهذا نظيره .

وإذا تقرر هذا الأصل قلنا : البيان المغير والمبدل يصح موصولاً ولا يصح مفصلاً ؛ لأنه متى كان بياناً كان مقررراً للحكم الثابت بصدر الكلام كبيان التقرير وبيان التفسير ، وإنما يتحقق ذلك إذا كان موصولاً فأما إذا كان مفصلاً فإنه يكون رفعاً للحكم الثابت بمطلق الكلام . أما في الاستثناء فإن الكلام يتم موجباً لحكمه بآخره وذلك بالسكوت عنه أو الانتقال إلى كلام آخر ،

والاستثناء الموصول ليس بكلام آخر فإنه غير مستقل بنفسه ، فأما إذا سكت فقد تم الكلام موجباً لحكمه ، ثم الاستثناء بعد ذلك يكون نسخاً بطريق رفع الحكم الثابت فلا يكون بياناً مغيراً ؛ وأما الشرط فهو مبدل باعتبار أنه يتمتع الوصول إلى المحل وهو العبد في كلمة الإعتاق ويجعل محله الذمة وإنما يتحقق هذا إذا كان موصولاً ، فأما الموصول يكون رفعاً عن المحل يمتزج هذا في المحسوسات ؛ فإن تعليق القنديل بالحبل في الابتداء يكون مانعاً من الوصول إلى مقره من الأرض مبيناً أن إزالة اليد عنه لم يكن كسراً ، فأما بعد ما وصل إلى مقره من الأرض تعليقه بالقنديل يكون رفعاً عن محله . فتبين بهذا أن الشرط إذا كان مفصولاً فإنه يكون رفعاً للحكم عن محله بمنزلة النسخ وهو لا يملك رفع الطلاق والعناق عن المحل بعد ما استقر فيه فلهذا لا يعمل الاستثناء والشرط مفصولاً . وعلى هذا قلنا : إذا قال لفلان على ألف درهم وديعة فإنه يصدق موصولاً ولا يصدق إذا قاله مفصولاً ؛ لأن قوله وديعة بيان فيه تغيير أو تبديل ؛ فإن مقتضى قوله على ألف درهم الإخبار بوجوب الألف في ذمته ، وقوله وديعة فيه بيان أن الواجب في ذمته حفظها وإمسائها إلى أن يؤديها إلى صاحبها لا أصل المال ، فإما أن يكون تبديلاً للمحل الذي أخبر بصدور الكلام أنه التزمه لصاحبه أو تغييراً لما اقتضاه أول الكلام ؛ لأنه لازم عليه للمقر له من أصل المال إلى الحفظ فإذا كان موصولاً كان بياناً صحيحاً ، وإذا كان مفصولاً كان نسخاً فيكون بمنزلة الرجوع عما أقر به . وعلى هذا لو قال لغيره أقضتني عشرة دراهم أو أسلفتنى أو أسلمت إلى أو أعطيتني إلا أنني لم أقبض فإن قال ذلك مفصولاً لم يصدق ، وإن قال موصولاً صدق استحساناً ؛ لأن هذا بيان تغيير ؛ فإن حقيقة هذه الألفاظ تقتضي تسليم المال إليه ولا يكون ذلك إلا بقبضه إلا أنه يحتمل أن يكون المراد به العقد^(١) مجازاً ، فقد تستعمل هذه الألفاظ للعقد ، فكان قوله لم أقبض تغييراً للكلام عن الحقيقة إلى المجاز فيصح موصولاً ولا يصح مفصولاً . وإذا قال دفعت إلى ألف درهم أو نقدتني إلا أنني لم أقبض فكذلك الجواب عند محمد ؛ لأن الدفع والنقد والإعطاء

(١) يجوز أن يذكر القرض ويراد به سبب القرض بطريق المجاز وكذلك الإسلاف وغيره . هامش العثمانية .

في المعنى سواء فتجعل هاتان الكلمتان كقوليه أعطيتني ويصدق فيهما إذا كان موصولا لا إذا كان مفصولا بطريق أنه بيان تغيير . وأبو يوسف قال فيهما لا يصدق موصولا ولا مفصولا ؛ لأن الدفع والنقد اسم للفعل لا يتناول العقد مجازاً ولا حقيقة ، فكان قوله إلا أنى لم أقبض رجوعاً والرجوع لا يعمل موصولا ولا مفصولا ، فأما الإعطاء قد سمي به العقد مجازاً ، يقال عقد الهبة وعقد العطية . وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : إذا قال لفلان على ألف درهم إلا أنها زيوف لم يصدق موصولا ولا مفصولا . وقال أبو يوسف ومحمد : يصدق موصولا لأن قوله إلا أنها زيوف بيان تغيير فإن مطلق تسمية الألف في البيع ينصرف إلى الجياد ؛ لأنه هو النقد الغالب وبه المعاملة بين الناس وفيه احتمال الزيوف بدون هذه العادة فكان كلامه بيان تغيير فيصح موصولا لا مفصولا ، كما في قوله إلا أنها وزن خمسة وكما في الفصول المتقدمة بل أولى ؛ فإن ذلك نوع من المجاز وهذا حقيقة لأن اسم الدراهم للزيوف حقيقة كما أنها للجياد حقيقة . وأبو حنيفة يقول : مقتضى عقد المعاوضة وجوب المال بصفة السلامة ، والزيادة في الدراهم عيب لأن الزيادة إنما تكون بغش في الدراهم والغش عيب فكان هذا رجوعاً عن مقتضى أول كلامه والرجوع لا يعمل موصولا ولا مفصولا ، وصار دعوى العيب في الثمن كدعوى العيب في البيع ، بأن قال : بعثتك هذه الجارية معييا بعيب كذا وقال المشتري بل اشتريتها سايمة ؛ فإن البائع لا يصدق سواء قاله موصولا أو مفصولا ، بخلاف قوله إلا أنها وزن خمسة فإن ذلك استثناء لبعض المقدار بمنزلة قوله إلا مائتين ، وبخلاف قوله لفلان على كذا حنطة من ثمن بيع إلا أنها ردية لأن الرداءة ليست بعيب في الحنطة ، فالعيب ما يخلو عنه أصل الفطرة والزداءة في الحنطة تكون بأصل الخلقة فكان هذا بيان النوع لا بيان العيب فيصح موصولا كان أو مفصولا . وعلى هذا لو قال لفلان على ألف درهم من ثمن خمر ، فإن عند أبي يوسف ومحمد هذا بيان تغيير من حقيقة وجوب المال إلى [بيان^(١)] مباشرة سبب الالتزام صورة وهو شراء الخمر فيصح موصولا لا مفصولا . وأبو حنيفة يقول ، هذا رجوع ؛ لأن

أول كلامه تنصيص على وجوب المال في ذمته وثنم الخمر لا يكون واجباً في ذمة المسلم بالشراء فيكون رجوعاً . وعلى هذا لو قال لفلان على ألف درهم من ثمن جارية باعنيها إلا أني لم أقبضها فإن على قول أبي يوسف ومحمد يصدق إذا كان موصولا ، وإذا كان مفصولا يسأل المقر له عن الجهة فإن قال الألف لى عليه بجهة أخرى سوى البيع فالقول قوله والمال لازم على المقر ، وإن قال بجهة البيع ولكنه قبضها فالقول حينئذ قول المقر أنه لم يقبضها لأن هذا بيان تغيير ؛ فإنه يتأخر به حق المقر له في المطالبة بالألف إلى أن يحضر الجارية ليسلمها بمنزلة شرط الخيار أو الأجل في العقد يكون مغيراً لقتضى مطلق العقد ولا يكون ناسخاً لأصله فيصح هذا البيان منه موصولا ، وإذا كان مفصولا فإن صدقه في الجهة فقد ثبتت الجهة بتصادقهما عليه ثم ليس في إقراره بالشراء وجوب المال عليه بالعقد إقرار بالقبض فكان المقر له مدعياً عليه ابتداء تسليم المبيع وهو منكر ليس برافع عما أقر به فجمعنا القول قول المنكر ، وإذا كذبه في الجهة لم تثبت الجهة التي ادعاها وقد صح تصديقه له في وجوب المال عليه ، وبيانه الذي قال إنه من ثمن جارية لم يقبضها بيان تغيير فلا يصح مفصولا . وأبو حنيفة يقول هذا رجوع عما أقر به ؛ لأنه أقر بأول كلامه أن المال واجب له ديناً في ذمته وثنم جارية لا يوقف على أثرها لا تكون واجبة عليه إلا بعد القبض ؛ فإن المبيعة قبل التسليم إذا صارت بحيث لا يوقف^(١) على عينيها بحال بطل العقد ولا يكون ثمنها واجباً . وقوله من ثمن جارية باعنيها وإنكني لم أقبضها إشارة إلى هذا فإن الجارية التي هي غير معينة لا يوقف على أثرها وما من جارية يحضرها البائنه إلا وله شترى أن يقول المبيعة غيرها ؛ فمررنا أن آخر كلامه رجوع عما أقر به من وجوب المال ديناً في ذمته والرجوع لا يصح موصولا ولا مفصولا . وعلى هذا قال أصحابنا في كتاب الشركة : إذا قال لغيره بمت منك هذا العبد بألف درهم إلا نصفه فإنه يجعل هذا بيعاً لنصف العبد بجميع الألف ، ولو قال على أن لى نصفه يكون بائناً نصف العبد بخمسائة لأنه إذا قيد كلامه بالاستثناء يصير عبارة عما وراء المستثنى وإنما أدخله على المبيع

(١) كما إذا هلك قبل القبض أو كان المبيع مجهولاً — هامش الثمانية .

دون الثمن ، وما وراء المستثنى من المبيع نصف العبد فيصير بائناً لذلك بجميع الألف .
فأما قوله على أن لى نصفه فهو معارض بحكمه لصدر الكلام ويصير بائناً جميع
العبد من نفسه ومن المشتري بالألف وبيعه من نفسه معتبر إذا كان مفيداً ؛ ألا ترى
أن المضارب يبيع مال المضاربة من رب المال فيجوز لكونه مفيداً ، وإذا كان
كل واحد من البديلين مملوكاً له فهنا أيضاً إيجابه لنفسه مفيد في حق تقسيم الثمن
فيعتبر ويتبين به أنه صار بائناً نصفه من المشتري بنصف الألف ، كما لو باع منه
عبدان بألف درهم وأحدهما مملوك له يصير بائناً عبد نفسه منه بمحضته من الثمن
إذا قسم على قيمته وقيمة العبد الذى هو ملك المشتري . وعلى هذا الأصل
قال أبو يوسف فيمن أودع صبيّاً محجوراً عليه مالاً فاستهلكه إنه يكون ضامناً ؛
لأن تسليطه إياه على المال بإثبات يده عليه يتنوع نوعين استحفاظ وغير استحفاظ ،
فيكون قوله احفظه بياناً منه لنوع ما كان من جهته وهو التمكين ، وبيان
تصرف منه في حق نفسه مقصوراً عليه غير متناول لحق الغير ، فينعدم ماسوى
الاستحفاظ لانعدام علته ، وينعدم نفوذ الاستحفاظ لانعدام ولايته على المحل
وكون الصبي ممن لا يحفظ ، وبعد انعدام النوعين يصير كأنه لم يوجد تمكنه
من المال أصلاً فإذا استهلكه كان ضامناً ، كما لو كان المال في يد صاحبه
على حاله فجاء الصبي واستهلكه . وأبو حنيفة ومحمد رضى الله عنهما قالا : التسليط
فعل مطلق وليس بعام حتى يصار فيه إلى التنويع . وقوله احفظ كلام ليس
من جنس الفعل ليشتمل بتصحيحه بطريق الاستثناء ولكنه معارض ؛ لأن
الدفع إليه تسليط مطلقاً ، وقوله احفظ معارض بمنزلة دليل الخصوص أو بمنزلة
ما قاله الخصم فى الاستثناء ، وإنما يكون معارضاً إذا صح منه هذا القول شرعاً
كدليل الخصوص وإنما يكون معارضاً إذا صح شرعاً ، ولا خلاف أن قوله احفظ
غير صحيح فى حكم الاستحفاظ شرعاً فيبقى التسايط مطلقاً ، فالاستهلاك بعد
تسليط من له الحق مطلقاً لا يكون موجباً للضمان على الصبي ولا على البالغ .
وما يخرج من المسائل على هذا الأصل يكثر تعدادها ، فن فهم ما أشرنا إليه
فهو يهديه إلى ما سواها ، والله أعلم .

فصل

وأما بيان الضرورة فهو نوع من البيان يحصل بغير ما وضع له في الأصل . وهو على أربعة أوجه : منه ما ينزل منزلة المنصوص عليه في البيان ، ومنه ما يكون بياناً بدلالة حال المتكلم ، ومنه ما يكون بياناً بضرورة دفع الغرور ، ومنه ما يكون بياناً بدلالة الكلام .

فأما الأول فنحو قوله : « وورثه أبواه فلأمه الثلث » فإنه لما أضاف الميراث إليهما في صدر الكلام ثم بين نصيب الأم كان ذلك بياناً أن للأب ما بقي فلا يحصل هذا البيان بترك التنصيص على نصيب الأب ، بل بدلالة صدر الكلام يصير نصيب الأب كالمنصوص عليه . وعلى هذا قال أصحابنا في المضاربة : إذا بين رب المال حصة المضارب من الربح ولم يبين حصة نفسه جاز العقد قياساً واستحساناً ؛ لأن المضارب هو الذي يستحق بالشرط وإنما الحاجة إلى بيان نصيبه خاصة وقد وجد ، ولو بين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب جاز العقد استحساناً ؛ لأن مقتضى المضاربة الشراكة بينهما في الربح فبيان نصيب أحدهما يصير نصيب الآخر معلوماً وبمحمل ذلك كالنطوق به فكأنه قال ذلك ما بقي . وكذلك في المزارعة إذا بين نصيب من البذر من قبله ولم يبين نصيب الآخر جاز العقد استحساناً لهذا المعنى . وكذلك لو قال في وصيته أوصيت لفلان وفلان بألف درهم لفلان منها أربعمائة ، فإن ذلك بيان أن للآخر ستمائة بمنزلة ما لو نص عليه . وكذلك لو قال أوصيت بثلاث مائة لزيد وعمرو لزيد من ذلك ألف درهم فإنه يحمل هذا بياناً منه أن ما يبقى من الثلث لعمرو كما لو نص عليه .

وأما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع عن معاينة شيء عن تغييره يكون بياناً منه لحقيقته باعتبار حاله ؛ فإن البيان واجب عند الحاجة إلى البيان ، فلو كان الحكم بخلافه لبين ذلك لا محالة ولو بينه لظهر ، وكذلك سكوت الصحابة عن بيان قيمة الخدمة للمستحق على الغرور يكون دليلاً على نفيه بدلالة حالهم ؛

لأن المستحق جاء يطلب حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له ، وكانت هذه أول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لم يسموا فيه نصاعته ، فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال ، والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي . وعلى هذا قلنا : إذا ولدت أمة الرجل ثلاثة أولاد في بطون مختلفة فقال : ألا كبر ابني ، فإنه يكون ذلك بياناً منه أن الآخرين ليسا بولدين له ؛ لأن نفي نسب ولد ليس منه واجب ، ودعوى نسب ولد هو منه ليتأكد به على وجه لا ينتفى واجب أيضاً ، فالسكوت عن البيان بعد تحقق الوجوب دليل النفي فيجمل ذلك كالتصريح بالنفي . وعلى هذا قلنا : البكر إذا بلغها نكاح الولي فسكتت يجمل ذلك إجازة منها باعتبار حالها فإنها تستحي فيجمل سكوتها دليلاً على جواب يحول الحياء بينها وبين التسكلم به وهو الإجازة التي يكون فيها إظهار الرغبة في الرجال ، فإنها إنما تستحي من ذلك .

وأما النوع الثالث فنحو سكوت المولى عن النهي عند رؤية العبد يبيع ويشترى ، فإنه يجمل إذن له في التجارة لضرورة دفع الغرور عن معامل العبد ، فإن في هذا الغرور إضراراً بهم والضرر مدفوع ولهذا لم يصح الحجر الخاص بعد الإذن العام المنتشر ، والناس لا يتمكنون من استطلاع رأى المولى في كل معاملة يعاملونه مع العبد ، وإنما يتمكنون من التصرف برأى العين منه ، ويستدلون بسكوته على رضاه ، فجعلنا سكوته كالتصريح بالإذن لضرورة دفع الغرور . وكذلك سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع يجمل بمنزلة إسقاط الشفعة لضرورة دفع الغرور عن المشتري فإنه يحتاج إلى التصرف في المشتري ، فإذا لم يجمل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة إسقاطاً للشفعة فإما أن يمتنع المشتري ، من التصرف أو ينقض الشفيع عليه تصرفه ، فلدفع الضرر والغرور جعلنا ذلك كالتنصيص منه على إسقاط الشفعة وإن كان السكوت في أصله غير موضوع للبيان بل هو ضده . وكذلك نكول المدعى عليه عن البين يجمل بمنزلة الإقرار منه إما لدفع الضرر عن المدعى فيكون من النوع الثالث ، أو لحال الناكل وهو امتناعه من البين المستحقة عليه بعد تمكنه من إبقائه .

وأما النوع الرابع فبيانه فيما إذا قال لفلان على مائة ودرهم أو مائة ودينار ، فإن ذلك بيان للمائة أنها من جنس المعطوف عندنا . وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول في بيان جنس المائة قوله ، وكذلك لو قال مائة وقفيز حنطة أو ذكر مكيلاً أو موزوناً آخر . واحتج فقال : إنه أقر بمائة مجزئاً ثم عطف ما هو مفسر فيلزمه المفسر ويرجع إليه في بيان المجمل ، كما لو قال مائة وثوب أو مائة وشاة أو مائة وعبد ؛ وهذا لأن المعطوف غير المعطوف عليه فلا يكون العطف تفسيراً للمعطوف عليه بعينه ، وكيف يكون تفسيراً وهو في نفسه مقر به لازم إياه ! ولو كان تفسيراً له لم يجب به شيء لأن الوجوب بالكلام المفسر لا بالتفسير . ولكننا نقول : قوله ودرهم بيان للمائة عادة ودلالة . أما من حيث العادة فلأن الناس اعتادوا حذف ما هو تفسير عن المعطوف عليه في العدد إذا كان المعطوف مفسراً بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه والاكتفاء بذكر التفسير للمعطوف ؛ فإنهم يقولون مائة وعشرة دراهم على أن يكون السكك من الدراهم ، وإنما اعتادوا ذلك لضرورة طول الكلام وكثرة العدد والإيجاز عند ذلك طريق معلوم عادة ، وإنما اعتادوا هذا فيما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالسكك والموزون دون ما لا يثبت في الذمة إلا في معاملة خاصة كالثياب فإنها لا تثبت في الذمة قرصاً ولا بيعاً مطلقاً ، وإنما يثبت في السلم أو فيما هو في معنى السلم كالبيع بالثياب الموصوفة مؤجلاً . وأما من حيث الدلالة فلأن المعطوف مع المعطوف عليه كشيء واحد من حيث الحكم والإعراب بمنزلة المضاف مع المضاف إليه ، ثم الإضافة للتعريف حتى يصير المضاف معرفةً بالمضاف إليه ، فكذلك العطف متى كان صالحاً للتعريف يصير المعطوف عليه معرفةً بالمعطوف باعتبار أنهما كشيء واحد ، ولكن هذا فيما يجوز أن يثبت في الذمة عند مباشرة السبب بذكر المعطوف بالمعطوف عليه كالسكك والموزون . فأما ما ليس بمقدر لا يثبت ديناً في الذمة بذكر المعطوف [والمعطوف ^(١)] عليه مع إلحاق التفسير بالمعطوف عليه ، ولكن يحتاج إلى ذكر شرائط آخر ، فلهذا لم نجعل المعطوف عليه مفسراً بالمعطوف هناك .

(١) زيادة من النسختين .

وانفقوا أنه لو قال لفلان على مائة وثلاثة دراهم أنه تلزمه الكل من الدراهم . وكذلك لو قال مائة وثلاثة أثواب أو ثلاثة أفراس أو ثلاثة أعبد ، لأنه عطف إحدى الجملتين على الأخرى ثم عقبهما بتفسير والعطف للاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه ، فالتفسير المذكور يكون تفسيراً لهما . وكذلك لو قل له على أحد وعشرون درهما فالكل دراهم ؛ لأنه عطف العدد المبهم على ما هو واحد مذكور على وجه الإيهام ، وقوله درهما مذكور على وجه التفسير فيكون تفسيراً لهما ، والاختلاف في قوله له مائة ودرهمان كالاختلاف في قوله ودرهم . وقد روى عن أبي يوسف أنه إذا قال له على مائة وثوب أو مائة وشاة فالمعطوف يكون تفسيراً للمعطوف عليه ، بخلاف ما إذا قال مائة وعبد لأن في قوله مائة ودرهم إنما جعلناه تفسيراً باعتبار أن المعطوف والمعطوف عليه كشيء واحد ؛ وهذا يتحقق في كل ما يحتمل القسمة فإن معنى الاتحاد بالمعطف في مثله يتحقق ، فأما ما لا يحتمل القسمة مطلقاً كالعبد لا يتحقق فيه معنى الاتحاد بسبب المعطف فلا يصير الجمل بالمعطوف فيه مفسراً ، والله أعلم .

باب النسخ جوازاً وتفسيراً

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الناس تكلموا في معنى النسخ لغة فقال بعضهم : هو عبارة عن النقل ، من قول القائل : نسخت الكتاب إذا نقله من موضع إلى موضع . وقال بعضهم : هو عبارة عن الإبطال ، من قولهم نسخت الشمس الظل : أى أبطلته . وقال بعضهم : هو عبارة عن الإزالة من قولهم نسخت الرياح الآثار : أى أزالها . وكل ذلك مجاز لا حقيقة ؛ فإن حقيقة النقل أن تحول عين الشيء من موضع إلى موضع آخر ونسخ الكتاب لا يكون بهذه الصفة إذ لا يتصور نقل عين المکتوب من موضع إلى موضع آخر وإنما يتصور إثبات مثله في محل الآخر . وكذلك في الأحكام فإنه لا يتصور نقل الحكم الذى هو منسوخ إلى ناسخه وإنما المراد إثبات مثله مشروحاً في المستقبل أو نقل المتعبد من الحكم الأول إلى الحكم الثانى . وكذلك معنى الإزالة فإن إزالة الحجر عن مكانه لا يعدم عينه وإنما عينه باقى في المكان الثانى وبعد النسخ لا يبقى الحكم الأول ، ولو كان حقيقة النسخ الإزالة لكان يطلق هذا

الاسم على كل ما توجد فيه الإزالة وأحد لا يقول بذلك . وكذلك لفظ الإبطال فإن بالنص لا تبطل الآية وكيف تكون حقيقة النسخ الإبطال وقد أطلق الله تعالى ذلك في الإثبات بقوله تعالى : « إنا كنا ننسخ ما كنتم تعملون » فعرفنا أن الاسم شرعى عرفناه بقوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أو مثلها » وأوجه ما قيل فيه إنه عبارة عن التبديل من قول القائل نسخت الرسوم : أى بدلت برسوم آخر . وقد استبعد هذا المعنى بعض من صنف فى هذا الباب من مشايخنا وقال : فى إطلاق لفظ التبديل إشارة إلى أنه رفع الحكم المنسوخ وإقامة الناسخ مقامه ، وفى ذلك إيهام البداء والله تعالى يتعالى عن ذلك . قال رضى الله عنه : وعندى أن هذا سهو منه وعبارة التبديل منصوص عليه فى القرآن ، قال تعالى : « وإذا بدلنا آية مكان آية » وإذا كان اسم النسخ شرعياً معلوماً بالنص فجعله عبارة عما يكون معلوماً بالنص أيضاً يكون أولى الوجوه . ثم هو فى حق الشارع بيان محض ؛ فإن الله تعالى عالم بحقائق الأمور لا يعزب عنه مثقال ذرة ، ثم إطلاق الأمر بشيء يؤمننا بقاء ذلك على التأيد من غير أن نقطع القول به فى زمن من ينزل عليه الوحي ، فكان النسخ بياناً لمدة الحكم المنسوخ فى حق الشارع وتبديلاً لذلك الحكم بحكم آخر فى حقنا على ما كان معلوماً عندنا لو لم ينزل النسخ ، بمنزلة القتل فإنه انتهاء الأجل فى حق من هو عالم بمواقب الأمور . لأن المقتول ميت بأجله بلا شبهة ، ولكن فى حق القاتل جعل فعله جناية على معنى أنه يعتبر فى حقه حتى يستوجب به القصاص وإن كان ذلك موتاً بالأجل المنصوص عليه فى قوله تعالى : « فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » ومن فهم معنى التبديل بهذه الصفة عرف أنه ليس فيه من إيهام البداء شيء .

ثم المذهب عند المسلمين أن النسخ جائز فى الأمر والنهى الذى يجوز أن يكون ثابتاً ويجوز أن لا يكون على ما بينه فى فصل محل النسخ ، وعلى قول اليهود النسخ لا يجوز أصلاً . وهم فى ذلك فريقان : فريق منهم يأبى النسخ عقلاً ، وفريق يأبى جوازه سمماً وتوقيفاً . وقد قال بعض من لا يعتمد بقوله من المسلمين إنه لا يجوز النسخ أيضاً ، وربما قالوا لم يرد النسخ فى شيء أصلاً . ولا وجه للقول الأول إذا كان القاتل ممن يعتمد الإسلام ؛ فإن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ناسخة لما قبلها

من الشرائع فكيف يتحقق هذا القول منه مع اعتقاده لهذه الشريعة . والثاني باطل نصاً ؛ فإن قوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها » وقوله : « وإذا بدلنا آية مكان آية » نص قاطع على جواز النسخ ، وانتساخت التوجه إلى بيت المقدس بفرضية التوجه إلى الكعبة أمر ظاهر لا ينكره عاقل ؛ فقول من يقول لم يوجد باطل من هذا الوجه . فأما من قال من اليهود إنه لا يجوز بطريق التوقيف استدلال بما يروي عن موسى صلى الله عليه وسلم أنه قال : تمسكوا بالسبب مادامت السموات والأرض . وزعموا أن هذا مكتوب في التوراة عندهم ، وقالوا قد ثبت عندنا بالطريق الموجب للعلم وهو خبر التواتر عن موسى صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن شريعتي لا تنسخ كما تزعمون^(١) أنتم أن ذلك ثبت عندكم بالنقل المتواتر عن تزعمون أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم . وبهذا الطريق طعنوا في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقالوا من أحل العمل في السبت لا يجوز تصديقه ولا يجوز أن يأتي بمعجزة تدل على صدقه . ومن أنكر منهم ذلك عقلاً قال الأمر بالشئ دليل على حسن المأمور به ، والنهي عن الشئ دليل على قبح النهي عنه ، والشئ الواحد لا يجوز أن يكون حسناً وقبيحاً ؛ فالقول بجواز النسخ قول بجواز البداء ، وذلك إنما يتصور ممن يجهل عواقب الأمور والله تعالى يتعالى عن ذلك ؛ يوضحه أن مطلق الأمر يقتضي التأييد في الحكم وكذلك مطلق النهي ، ولهذا حسن منا اعتقاد التأييد فيه فيكون ذلك بمنزلة التصريح بالتأييد ، ولو ورد نص بأن العمل في السبت حرام عليكم أبداً لم يجوز نسخه بعد ذلك بحال ، فكذلك إذا ثبت التأييد بمقتضى مطلق الأمر إذ لو كان ذلك موقفاً كما قلتم لكان تمام البيان فيه بالتنصيص على التوقيت فما كان^(٢) يحسن الإلاقه عن ذكر التوقيت وفي ذلك إيهام الخلل فيما بينه الله تعالى فلا يجوز القول به أصلاً .

وحجبتنا فيه من طريق التوقيف اتفاق السكل على أن جواز النكاح بين الإخوة والأخوات قد كان في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام ، وبه حصل التناسل ،

(١) وفي المئانية والهندية : تدعون .

(٢) وكان في الأصل : فكما يحسن ، وفي الهندية : فما كان يحسن ، وهو الصواب .

وقد^(١) انتسخ ذلك بعده ، وكذلك جواز الاستمتاع بمن هو بعض من المرء قد كان في شريعته ؛ فإن حواء رضى الله عنها خلقت منه وكان يستمتع بها ثم انتسخ ذلك الحكم حتى لا يجوز لأحد أن يستمتع بمن هو بعض منه بالنكاح نحو ابنته ؛ ولأن اليهود مُقَرَّون بأن يعقوب عليه السلام حرم شيئاً من المطعومات على نفسه ، وأن ذلك صار حراماً عليهم كما أخبرنا الله تعالى به في قوله : « كل الطعام كان حلاً لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه » الآية ، والنسخ ليس إلا تحريم المباح أو إباحة الحرام ، وكذلك العمل في السبت كان مباحاً قبل زمن موسى عليه السلام فإنهم يوافقوننا على أن حرمة العمل في السبت من شريعة موسى ، وإنما يكون من شريعته إذا كان ثبوته بنزول الوحي عليه ، فأما إذا كان ذلك قبل شريعته على هذا الوجه أيضاً فلا فائدة في تخصيصه أنه شريعته ، فإذا جاز ثبوت الحرمة في شريعته بعد ما كان مباحاً جاز ثبوت الحل في شريعة نبي آخر قامت الدلالة على صحة نبوته . ومن حيث المعقول الكلام من وجهين : أحدهما أن النسخ في المشروعات التي يجوز أن تكون مشروعا ويجوز أن لا تكون ، ومعلوم أن هذه المشروعات شرعها الله تعالى على سبيل الابتلاء لعباده حتى يميز^(٢) المطيع من العاصي . ومعنى الابتلاء يختلف باختلاف أحوال الناس ، وباختلاف الأوقات ؛ فإن في هذا الابتلاء حكمة بالغة وليس ذلك إلا منفعة للعباد في ذلك عاجلاً أو آجلاً ؛ لأن الله تعالى يتعالى عن أن يلحقه المضار والمنافع ، وما لا منفعة فيه أصلاً يكون عبثاً ضدّاً للحكمة ، ثم قد تكون المنفعة في إثبات شيء في وقت وفي نفيه في وقت آخر كما يجاب الصوم في النهار إلى غروب الشمس أو طلوع النجوم كما هو مذهبهم ، ونقي الصوم بعد ذلك ، ويختلف ذلك باختلاف أحوال الناس كوجوب اعتزال المرأة في حالة الحيض وانتفاء ذلك بعدما طهرت ؛ ألا ترى أنه لو نص على ذكر الوقت فيه بأن قال حرمت عليكم العمل في السبت ألف سنة ثم هو مباح بعد ذلك كان مستقيماً وكان معنى الابتلاء فيه متحققاً ولم يكن فيه من معنى البداء شيء ، فكذلك عند إطلاق اللفظ في التحريم . ثم النسخ بعد ذلك إذا انتهت مدة التحريم الذي كان معلوماً عند

(١) وفي الثمانية والهندية : ثم انتسخ .

(٢) وفي الثمانية والهندية : يتميز .

الشارع حين شرعه لا يكون فيه من معنى البداء شيء بل يكون امتحاناً للمخاطبين في الوقتين جميعاً ، وهو بمنزلة تبديل الصحة بالمرض والمرض بالصحة ، وتبديل الغنى بالفقر والفقر بالغنى ؛ فإن ذلك ابتلاء بالطريق الذي قلنا إليه أشار الله تعالى فيما أنزله على نبيينا صلى الله عليه وسلم وقال : « إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه » والثاني أن النسخ بيان مدة بقاء الحكم وذلك غيب عنا لو بينه لنا في وقت الأمر كان حسناً لا يشوبه من معنى القبح شيء فكذلك إذا بينه بعد ذلك بالنسخ . وإنما قلنا ذلك لأن النسخ إنما يكون فيما يجوز أن يكون مشروعاً ويجوز أن لا يكون مشروعاً ومع الشرع مطلقاً يحتمل أن يكون موقفاً ويحتمل أن يكون مؤبداً احتمالاً على السواء ؛ لأن الأمر يقتضى كونه مشروعاً من غير أن يكون موجباً بقاءه مشروعاً وإنما البقاء بعد الثبوت بدليل آخر سبق أو بعدم الدليل المزيل ، فأما أن يكون ذلك واجباً بالأمر فلا ؛ لأن إحياء الثريمة بالأمر به كإحياء الشخص وذلك لا يوجب بقاءه وإنما يوجب وجوده ، ثم البقاء بعد ذلك بإبقاء الله تعالى إياه أو بانعدام سبب الفناء ، فكما أن الإمامة بعد الإحياء لا يكون فيه شيء من معنى القبح ، ولا يكون دليل البداء والجهل بمواقب الأمور بل يكون ذلك بياناً لمدة بقاء الحياة الذي كان معلوماً عند الخالق حين خلقه وإن كان ذلك غيباً عنا فكذلك النسخ في حكم الشرع .

فإن قيل : فعلى هذا بقاء الحكم قبل أن يظهر ناسخه لا يكون مقطوعاً به لأنه ما لم يكن هناك دليل موجب له لا يكون مقطوعاً به ولا دليل سوى الأمر به . قلنا : أما في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذلك نقول بقاءه بعد الأمر إنما يكون باستصحاب الحال لجواز زول الوحي بما ينسخه ويبين^(١) به مدة بقائه إلا أن الواجب علينا التمسك بما ظهر عندنا لا بما هو غيب عنا ، فما لم تظهر لنا مدة البقاء بنزول الناسخ يلزمنا العمل به ، وكذلك بعد زول النسخ قبل أن يعلم المخاطب به . وهو نظير حياة المفقود بعد ما غاب عنا فإنه يكون ثابتاً باستصحاب الحال لابدليل موجب لبقائه حياً ، ولـكننا نجعله في حكم الأحياء بناء على ما ظهر لنا حتى يتبين انتهاء مدة حياته بظهور موته ؛ فأما بعد وفاة الرسول عليه السلام

(١) وفي النهاية والهندية : فتبين .

فلم يبق احتمال النسخ وصار البقاء ثابتاً بدليل مقطوع به وهو أن النسخ لا يكون إلا على لسان من ينزل عليه الوحي ، ولا توهم لذلك بعد ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فإن قيل : فعلى هذا لا يكون النسخ في أصل الأمر لأن الحكم الثابت بالأمر غير الأمر فبيان مدته لا يثبت بتبديل الأمر بالنهي . قلنا : وهكذا نقول فإنه ليس في النسخ تعرض للأمر بوجه من الوجوه بل للحكم الثابت به ظاهراً بناء على ما هو معلوم لنا ؛ فإنه كان يجوز البقاء بعد هذه المدة باعتبار الإطلاق الذي كان عندنا . فأما في حق الشارع فهو بيان مدة الحكم كما كان معلوماً له حقيقة ولا يتحقق منه توهم التعرض للأمر ولا الحكمه كالإماتة بعد الإحياء فإنه بيان المدة من غير أن يكون فيه تعرض لأصل الإحياء ولا لما يتنى عليه من مدة البقاء ، فاعتبار ما هو ظاهر لنا يكون فيه تبديل صفة الحياة بصفة الوفاة ، وإنما تتحقق المنافة بين القبح والحسن في محل واحد في وقت واحد ، فأما في وقتين ومحلين فلا يتحقق ذلك ؛ ألا ترى أنه لا يتوجه الخطاب على من لا يعقل من صبي أو مجنون ثم يتوجه عليه الخطاب بعد ما عقل ويكون كل واحد منهما حسناً لاختلاف الوقت أو لاختلاف المحل . وهذا لأن أحوالنا تتبدل فيكون^(١) النسخ تبديلاً بناء على ما يتبدل من أحوالنا من العلم مدة البقاء والجهل به لا يكون مؤدياً إلى الجمع بين صفة القبح والحسن والله يتعالى عن ذلك ، فكان في حقه بياناً محضاً لمدة بقاء المشروع بمنزلة النصوص عليه حين شرعه . وما استدلوأ به من السمع لا يكاد يصح عندنا بعد ما ثبت رسالة رسل بعد موسى عليه السلام بالآيات المعجزة ، والدلائل القاطعة . ودعواهم أن ذلك في التوراة غير مسموعة منهم ؛ لأنه ثبت عندنا على لسان من ثبتت رسالته أنهم حرفوا التوراة وزادوا فيها ونقصوا ، ولأن كلام الله تعالى لا يثبت إلا بالنقل المتواتر وذلك لا يوجد في التوراة بعد ما فعل بختنصر بينى إسرائيل ما فعل من القتل الذريع وإحراق أسفار التوراة . وفي المسألة كلام كثير بين أهل الأصول ، ولكننا اقتصرنا هنا على قدر ما يتصل بأصول الفقه ، والمقصود من بيان هذه المسألة هنا ما يترتب عليها من أصول الفقه ، والله الموفق للإتمام .

(١) وفي الهندية : فـكون النسخ .

فصل فى بيان محل النسخ

فد بينا أن جواز النسخ يختص بما يجوز أن يكون مشروعاً ويجوز أن لا يكون مشروعاً وهو مما يحتمل التوقيت نصاً مع كونه مشروعاً ؛ لأنه بيان مدة بقاء الحكم وبعد انتهاء المدة لا يبق مشروعاً فلا بد من أن يكون فيه احتمال الوصفين . وبهذا البيان يظهر أنه إذا كان مؤقتاً فلا بد من أن يكون محتملاً للتوقيت نصاً ، وفى هذا بيان أنه ليس فى أصل التوحيد احتمال النسخ بوجه من الوجوه ؛ لأن الله تعالى بأسمائه وصفاته لم يزل كان ولا يزال يكون ، ومن صفاته أنه صادق حكيم عالم بحقائق الأمور فلا احتمال للنسخ فى هذا بوجه من الوجوه ؛ ألا ترى أن الأمر بالإيمان بالله وكتبه ورسله لا يحتمل التوقيت بالنص ، وأنه لا يجوز أن يكون غير مشروع بحال من الأحوال . وعلى هذا قال جمهور العلماء لانسخ فى الأخبار أيضاً ؛ يمتنع فى معانى الأخبار واعتقاد كون الخبر به على ما أخبر به الصادق الحكيم ، بخلاف ما يقوله بعض أهل الزيع من احتمال النسخ فى الأخبار التى تسكون فى المستقبل ؛ لظاهر قوله تعالى : « يحجو الله ما يشاء ويثبت » ولكننا نقول : الأخبار ثلاثة : خبر عن وجود ما هو ماض وذلك ليس فيه احتمال التوقيت ولا احتمال أن لا يكون موجوداً ، وخبر عما هو موجود فى الحال وليس فيه هذا الاحتمال أيضاً ، وخبر عما هو كائن فى المستقبل نحو الإخبار بقيام الساعة وليس فيه احتمال ما بينا من التردد فتجوز النسخ فى شئ من ذلك يكون قولاً بتجوز الكذب والغلط على الخبر به ؛ ألا ترى أنه لا يستقيم أن يقال اعتقدوا الصدق فى هذا الخبر إلى وقت كذا ثم اعتقدوا فيه الكذب بعد ذلك . والقول بجواز النسخ فى معانى الأخبار يؤدى إلى هذا لا محالة ، وهو البداء والجهل الذى تدعيه اليهود فى أصل النسخ . فأما قوله تعالى : « يحجو الله ما يشاء ويثبت » فقد فسرهُ الحسن رضى الله عنه بالإحياء والإماتة . وفسره زيد بن أسلم رضى الله عنه قال : « يحجو الله ما يشاء » مما أنزله من الوحي « ويثبت » بإزالة الوحي فيه . فملى هذا يتبين أن المراد ما يجوز أن يكون مؤقتاً أو أن المراد التلاوة ، ونحن نجوز ذلك فى الأخبار أيضاً بأن تترك التلاوة فيه حتى يندرس وينعدم حفظه من قلوب العباد كما فى الكتب المتقدمة ، وإنما

لا يجوز ذلك في معاني الأخبار على ما قررنا . وإنما محل النسخ الأحكام المشروعة بالأمر والنهي مما يجوز أن لا يكون مشروعاً ويجوز أن يكون مشروعاً مؤقتاً . وذلك ينقسم أربعة أقسام : قسم منه ما هو مؤبد بالنص ، وقسم منه ما يثبت التأييد فيه بدلالة النص ، وقسم منه ما هو مؤقت بالنص . فهذه الأقسام الثلاثة ليس فيها احتمال النسخ أيضاً ، وإنما احتمال النسخ في القسم الرابع وهو المطلق الذي يحتمل أن يكون مؤقتاً ويحتمل أن يكون مؤبداً احتمالاً على السواء .

فأما بيان القسم الأول في قوله تعالى : « وجعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة » ففيه تنصيص على التأييد ، وكذلك في قوله تعالى : « خالدين فيها أبداً » لأن بعد التنصيص على التأييد بيان التوقيت فيه بالنسخ لا يكون إلا على وجه البداء وظهور الغلط ، والله تعالى يتعالى عن ذلك .

وما ثبت التأييد فيه بدلالة النص فيبانه في الشرائع بعد ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم مستقراً عليها فإنه ليس فيها احتمال النسخ ؛ لأن النسخ لا يكون إلا على لسان من ينزل عليه الوحي ، وقد ثبت بدليل مقطوع به أن رسول الله خاتم النبيين وأنه لا نسخ لشريعته فلا يبقى احتمال النسخ بعد هذه الدلالة فيما كان شريعة له حين قبض . ونظيره من المخلوقات الدار الآخرة فقد ثبت بدليل مقطوع به أنه لا فناء لها .

وأما القسم الثالث : فيبانه في قول القائل : أذنت لك في أن تفعل كذا إلى مائة سنة ؛ فإن النهي قبل مضي تلك المدة يكون من باب البداء ، ويتبين به أن الإذن الأول كان غلطاً منه لجهله بما يقبض الأمر ، والنسخ الذي يكون مؤدياً إلى هذا لا يجوز القول به في أحكام الشرع ، ولم يرد شرع بهذه الصفة .

فأما القسم الرابع : فيبانه في العبادات المفروضة شرعاً عند أسباب جعلها الشرع سبباً لذلك فإنها تحتمل التوقيت نصاً بمعنى في الأداء اللازم باعتبار الأمر ، وفي الأسباب التي جعلها الله تعالى سبباً لذلك ؛ فإنه لو قال جعلت زوال الشمس سبباً لوجوب صلاة الظهر عليكم إلى وقت كذا كان مستقيماً ، ولو قال جعلت شهود الشهر سبباً لوجوب الصوم عليكم إلى وقت كذا كان مستقيماً . وهذا كله في الأصل مما يجوز أن يكون

مشروعاً ويجوز أن لا يكون فكان النسخ فيه بياناً لمدة بقاء الحكم وذلك جائز باعتبار ما بينا من المعنيين : أحدهما أن معنى الابتلاء والمنفعة للعباد في شيء يختلف باختلاف الأوقات واختلاف الناس في أحوالهم . والثاني أن دليل الإيجاب غير موجب للبقاء بمنزلة البيع يوجب الملك في المبيع للمشتري ولا يوجب بقاء الملك بل بقاؤه بدليل آخر مبقٍ أو بعدم دليل الزيل وهو موجب الثمن في ذمة المشتري ولا يوجب بقاء الثمن في ذمته لا محالة ، ولا يكون في النسخ تعرضاً للأمر ولا للحكم الذي هو موجب ، وامتناع جواز النسخ فيما تقدم من الأقسام كان لاجتماع معنى القبح والحسن ، وإنما يتحقق ذلك في وقت واحد لا في وقتين ، حتى إن ما يكون حسناً لعينه لا يجوز أن يكون قبيحاً لعينه بوجه من الوجوه .

فإن قيل : أليس أن الخليل صلى الله عليه وسلم أمر بذبح ولده وكان الأمر دليلاً على حسن ذبحه ثم انتسخ ذلك فكان منها عن ذبحه مع قيام الأمر حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه ، ولا شك أن النهي عن ذبح الولد الذي به يثبت الانتساخ كان دليلاً على قبحه وقد قلتم باجتماعهما في وقت واحد . قلنا : لا كذلك فإننا لا نقول بأنه انتسخ الحكم الذي كان ثابتاً بالأمر ، وكيف يقال به وقد سماه الله محققاً رؤياه بقوله تعالى : « وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا » : أي حققت ما أمرت به . وبعد النسخ لا يكون هو محققاً ما أمر به ، ولكننا نقول الشاة كانت فداء كما نص الله عليه في قوله : « وفديناه بذبح عظيم » على معنى أنه يقدم على الولد في قبول حكم الوجوب بعد أن كان الإيجاب بالأمر مضافاً إلى الولد حقيقة ، كمن يرى سهماً إلى غيره فيفديه آخر بنفسه بأن يتقدم عليه حتى ينفذ فيه بعد أن يكون خروج السهم من الرأى إلى المحل الذي قصده ، وإذا كان فداء من هذا الوجه كان هو ممثلاً للحكم الثابت بالأمر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه ؛ لأن ذلك يبتنى على النهي الذي هو ضد الأمر ، فلا يتصور اجتماعهما في وقت واحد .

فإن قيل : فإيش الحكمة في إضافة الإيجاب إلى الولد إذا لم يجب به ذبح الولد ؟ قلنا : فيه تحقيق معنى الابتلاء في حق الخليل عليه السلام حتى يظهر منه الانقياد والاستسلام والصبر على ما به من حرقة القلب على ولده ، وفي حق الولد بالصبر والمجاهدة على معرفة الذبح إلى حال المكاشفة . وفيه إظهار معنى الكرامة والفضيلة

للخيل عليه السلام بالإسلام لرب العالمين ، وللولد بأن يكون قرباناً لله ، وإليه أشار الله تعالى في قوله : « فلما أسلما » ثم استقر حكم الوجوب في الشاة بطريق الفداء للولد كما قال : « وفديناه بذبح عظيم » والفداء اسم لما يكون واجباً بالسبب الموجب للأصل فيه يتبين انعدام النسخ هنا لانعدام ركنه فإنه بيان مدة بقاء الواجب وحين وجبت الشاة فداء كان الواجب قائماً والولد حرام الذبح ؛ فعرفنا أنه لا وجه للقول بأنه كان نسخاً . ثم على مذهب علمائنا يجوز نسخ الأخف بالاثقل كما يجوز نسخ الأثقل بالأخف . وذكر الشافعي في كتاب الرسالة أن الله تعالى فرض فرائض أثبتها وأخرى نسخها رحمة وتخفيفاً لعباده ، فزعم بعض أصحابه أنه أشار بهذا إلى وجه الحكمة في النسخ . وقال بعضهم بل أراد به أن الناسخ أخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الأخف بالاثقل ، واستدلوا فيه بقوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها » وبالاتفاق ليس المراد أن الناسخ أفضل من المنسوخ ؛ فعرفنا أن المراد أنه خير من حيث إنه أخف ، وعليه نص في موضع آخر فقال : « الآن خفف الله عنكم » الآية . ولكننا نستدل بقوله : « يمحو الله ما يشاء ويثبت » فالتقييد بكون الناسخ أخف من المنسوخ يكون زيادة على هذا النص من غير دليل ، ثم المعنى الذي دل على جواز النسخ وهو ما أشرنا إليه من الابتلاء والنقل إلى ما فيه منفعة لنا عاجلاً أو آجلاً لا يفصل بينهما ؛ فقد يكون المنفعة تارة في النقل إلى ما هو أخف على البدن ، وتارة في النقل إلى ما هو أشق على البدن ؛ ألا ترى أن الطبيب ينقل المريض من الغذاء إلى الدواء تارة ، ومن الدواء إلى الغذاء تارة بحسب ما يعلم من منفعته فيه . ثم هو بيان مدة بقاء الحكم على وجه لو كان مقروناً بالأمر لكان صحيحاً مستقيماً وفي هذا لا فرق بين الأثقل والأخف ، ولا حجة لهم في قوله : « الآن خفف الله عنكم » فإن النسخ في ذلك الحكم بعينه كان نقلاً من الأثقل إلى الأخف ، وهذا يدل على أن كل نسخ يكون بهذه الصفة ؛ ألا ترى أن حد الزنا كان في الابتداء هو الحبس والأذى باللسان ثم انتسخ ذلك بالجلد والرجم . ولا شك أن الناسخ أثقل على البدن . وجاء عن معاذ وابن عمر رضي الله عنهم في قوله تعالى « وأن تصوموا خير لكم » أن حكمه كان هو التخيير للصحيح بين الصوم والفدية ثم انتسخ ذلك بفرضية الصوم عزماً بقوله تعالى « فن شهد منكم الشهر فليصمه » وانتسخ حكم إبادة الخمر بالتحريم وهو أشق على

البدن . ثم لاشك أنه قد افترض على العباد بعض ما كان مشروعاً لا بصفة الفرضية والإزام ما كان مباحاً يكون أشق لا محالة . وبهذا يتبين أنه ليس المراد من قوله : « نأت بخير منها » الأخف على البدن ؛ فإن الحج ما كان لازماً قبل نزول قوله تعالى : « والله على الناس حج البيت » وكان كل مسلم مندوباً إلى أدائه ثم صار الأداء لازماً بهذه الآية وهذا أشق على البدن ؛ يوضحه أن ترك الخروج للحج يكون أحف على البدن من الخروج ، ولا إشكال أن الخروج إلى أداء الحج بعد التمكن خير من الترك . فبهذا يتبين ضعف استدلالهم .

فصل في بيان شرط النسخ

قال رضى الله عنه : اعلم بأن شرط جواز النسخ عندنا هو التمكن من عقد القلب ، فأما الفعل أو التمكن من الفعل فليس بشرط ، وعلى قول المعتزلة التمكن من الفعل شرط . وحاصل المسألة أن النسخ بيان لمدة عقد القلب والعمل بالبدن تارة ، ولأحدهما وهو عقد القلب على الحكم تارة ، فكان عقد القلب هو الحكم الأصلي فيه ، والعمل بالبدن زيادة يجوز أن يكون النسخ بياناً للمدة فيه ويجوز أن لا يكون عندنا . وعلى قولهم النسخ يكون بياناً لمدة الحكم في حق العمل به وذلك لا يتحقق إلا بعد الفعل أو التمكن منه حكماً ؛ لأن الترك بعد التمكن فيه تفريط من العبد فلا ينعدم به معنى بيان مدة العمل بالنسخ . قالوا لأن العمل هو المقصود بالأمر والنهي ؛ ألا ترى أن ورودهما بذكر الفعل معنى قول القائل افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا . وتحقيق معنى الابتلاء في الفعل أيضاً ؛ فعرّفنا أنه هو المقصود والنسخ قبل التمكن من الفعل لا يكون إلا بطريق البداء ؛ ألا ترى أن الإنسان يقول قد أمرت عبدي أن يفعل غداً كذا ثم بدا لي فنهيته عنه . وهذا لأنه إنما ينتهى عما أمر بفعله قبل التمكن من الفعل بأن يظهر له من حال الأمور به ما لم يكن معلوماً حين يأمره به لعلنا أنه بالأمر إنما طلب من الأمور إيجاد الفعل بعد التمكن منه لاقبله ، إذ التكليف لا يكون إلا بحسب الوسع ، والبداء على الله تعالى لا يجوز ؛ يقرره أن القول بجواز النسخ قبل التمكن يؤدي إلى أن يكون الشيء أواحد حسناً وقبيحاً في وقت واحد ؛ لأن الأمر دليل على حسن فعل الأمور به عند الإمكان ، والنهي قبل التمكن

دليل على قبح فعله في ذلك الوقت بعينه ؛ يوضحه أن النسخ بيان مدة بقاء الحكم على وجه يجوز أن يكون مقروناً بالأمر ولهذا جاز النسخ في الأمر والنهي دون الخبر والنسخ قبل التمكن لا يصح مقروناً بالأمر ؛ فإنه لا يستقيم أن يقول افعل كذا إلى أن لا يكون متمكناً منه ثم لا يفعله بعد ذلك ؛ فعرفنا أن النسخ قبل التمكن لا يجوز .

وحجتنا في ذلك الحديث المشهور « إن الله تعالى فرض على عباده خمسين صلاة » في ليلة المعراج ، ثم انتسخ ما زاد على الخمس لسؤال رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان ذلك نسخاً قبل التمكن من الفعل إلا أنه كان بعد عقد القلب عليه ، فرسول الله صلى الله عليه وسلم هو الأصل لهذه الأمة ولا شك أنه عقد قلبه على ذلك ، ولا معنى لقولهم إن الله تعالى ما فرض ذلك عزماً وإنما جعل ذلك إلى رأى رسوله ومشيتته ؛ لأن في الحديث أن رسول الله عليه السلام سأل التخفيف عن أمته غير مرة وما زال يسأل ذلك ويحييه ربه إليه حتى انتهى إلى الخمس ، فقيل له : لو سألت التخفيف أيضاً فقال : « أنا أستحي من ربي » وفي هذا بيان أنه لم يكن ذلك مفوضاً إلى اختياره بل كان نسخاً على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية . ومنهم من استدل بقوله : « قدموا بين يدي نجواكم صدقة » إلى قوله « فإذا لم تفعلوا وتاب الله عليكم » فإن هذا نسخ الأمر قبل الفعل ، ولكنهم يقولون كان هذا النسخ بعد التمكن من الفعل وإن كان قبل مباشرة الفعل ولا خلاف في جواز ذلك ، والأصح هو الأول ؛ ولأن النسخ جائز بعد وجود جزء مما تناوله الأمر بالفعل ؛ فإن قول القائل افعلوا كذا في مستقبل أعماركم يجوز نسخه بالنهي عنه بعد مضي جزء من العمر ، ولولا النسخ لكان أصل الكلام متناولاً لجميع العمر ، فبالنسخ^(١) يتبين أنه كان المراد الابتلاء بالعمل في ذلك الجزء خاصة ولا يقوم فيه معنى البداء أو الجهل بعاقبة الأمر ، فكذلك النسخ بعد عقد القلب على الحكم ، واعتقاد الحقيقة فيه قبل التمكن من العمل يكون بياناً أن المراد كان عقد القلب عليه إلى هذا الوقت واعتقاده الفرضية^(٢) فيه دون مباشرة العمل ، وإنما يكون مباشرة العمل مقصوداً لمن ينتفع به ، والله يتعالى عن ذلك ، وإنما المقصود فيما يأمر الله به عباده الابتلاء ، والابتلاء بعزيمة القلب

(١) وفي الهندية : وبالنسخ .

(٢) وفي الهندية : واعتقاده الفرضية .

واعتقاد الحقية لا يكون دون الابتلاء بالعمل وربما يكون ذلك أهم ؛ ألا ترى أن في التشابه ما كان الابتلاء إلا بمقد القلب عليه واعتقاد الحقية فيه . وكذلك في الجمل الذي لا يمكن العمل به إلا بعد البيان يكون الابتلاء قبل البيان بمقد القلب عليه واعتقاد الحقية فيه ويكون ذلك حسناً لا يشوبه من معنى القبح شيء ، فكذلك الأمر الذي يرد النسخ عقيبه قبل التمكن من الفعل ؛ ويعتبر هذا بإحياء الشخص ، فقد تبين انتهاء مدة حياته بالموت قبل أن يصير منتفعاً بحياته إما في بطن أمه بأن ينفصل ميتاً أو بعد الانفصال قبل أن ينتفع بحياته ، وأحد لا يقول إنه يتمكن فيه معنى البداء أو إنه يجتمع فيه معنى الحسن والقبح ؛ يوضحه أن الواحد منا قد يأمر عبده ومقصوده من ذلك أن يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينهاء عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل أن يتمكن من مباشرة الفعل ، ولا يحمل ذلك دليل البداء منه وإن كان ممن يجوز عليه البداء ، فلا ن لا يحمل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقية موهاً للبداء في حق من لا يجوز عليه البداء أولى ، وإنما يجتمع الحسن والقبح في شيء واحد إذا كان مأموراً به ومنهياً عنه في وقت واحد وذلك لا يكون ، مع أن الحسن مطلقاً ما حسنه الشرع ، والقبح ما قبحه الشرع ؛ يقرره أن تمام الحسن على ما يزعمون إنما يظهر عند مباشرة العمل والإطلاق يقتضى صفة الكمال ، ثم بالانفاق يجوز النسخ بعد التمكن من الفعل قبل حقيقة الفعل ؛ لأن معنى الحسن فيه كامل من حيث عقد القلب واعتقاد الحقية فيه فكذلك قبل التمكن ، ولا نقول بأن مثل هذا البيان لا يجوز مقروناً بالأمر فإنه لو قال افعل كذا في وقت كذا [إن لم أنسخه عنك كان ذلك أمراً مستقيماً بمنزلة قوله افعل كذا في وقت كذا^(١)] إن تمكنت منه ، وتكون الفائدة في الحال هو القبول بالقلب واعتقاد الحقية فيه ، فكذلك يجوز مثله بعد الأمر بطريق النسخ ؛ والله الموفق .

فصل في بيان الناسخ

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الحجج أربعة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ،

(١) زيادة من الثمانية .

والقياس . ولا خلاف بين جمهور العلماء في أنه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس ، وكان ابن سريج من أصحاب الشافعي يجوز ذلك ، والأنماطى من أصحابه كان يقول لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز بقياس مستخرج من الأصول ، وكل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به ، وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به ؛ لأن هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ، ونسخ السنة بالسنة ، فثبت الحكم بمثل هذا القياس في الحقيقة يكون محالاً به على الكتاب والسنة . وهذا قول باطل بانفاق الصحابة ؛ فقد كانوا مجمعين على ترك الرأى بالكتاب والسنة ، حتى قال عمر رضى الله عنه في حديث الجنين : كدنا أن نقضى فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال على رضى الله عنه : لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره ولكنى رأيت رسول الله يمسح على ظاهر الخف دون باطنه . ولأن القياس كيفما كان لا يوجب العلم فكيف ينسخ به ما هو موجب للعلم قطعاً ، وقد بينا أن النسخ بيان مدة بقاء الحكم وكونه حسناً إلى ذلك الوقت ، ولا مجال للرأى في معرفة انتهاء وقت الحسن ، وما ادعاه من أن هذا الحكم يكون ثابتاً بالكتاب فكلام ضعيف ؛ فإن الوصف الذى به يرد الفرع إلى الأصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بأنه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص ، وأحد من القائسين لا يقول بأن حكم الربا فيما عدا الأشياء الستة يكون ثابتاً بالنص الذى فيه ذكر الأشياء الستة .

وأما النسخ بالإجماع فقد جوزه بعض مشايخنا بطريق أن الإجماع موجب علم اليقين كالنص فيجوز أن يثبت النسخ به ، والإجماع في كونه حجة أقوى من الخبر المشهور ، وإذا كان يجوز النسخ بالخبر المشهور كما أشرنا إليه في الزيادة على النص فجوازه بالإجماع أولى . وأكثرهم على أنه لا يجوز ذلك ؛ لأن الإجماع عبارة عن اجتماع الآراء على شيء ، وقد بينا أنه لا مجال للرأى في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح فى الشيء عند الله تعالى ، ثم أوان النسخ حال حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتفاقنا على أنه لا نسخ بعده ؛ وفى حال حياته ما كان ينعقد الإجماع بدون رأيه ، وكان الرجوع إليه فرضاً ، وإذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعاً هو البيان المسموع

منه ، وإنما يكون الإجماع موجباً للعلم بعده ولا نسخ بعده ؛ فعرفنا أن النسخ بدليل الإجماع لا يجوز .

ثم الأقسام بعد هذا أربعة : نسخ الكتاب بالكتاب ، ونسخ السنة بالسنة ، ونسخ الكتاب بالسنة ، ونسخ السنة بالكتاب . ولا خلاف بين العلماء في جواز القسمين الأولين ، ويختلفون في القسمين الآخرين . فعمدنا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة أو المشهورة على ما ذكره الكرخي عن أبي يوسف أنه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح على الخفين وهو مشهور ، وكذلك يجوز نسخ السنة بالكتاب . وعلى قول الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولا نسخ السنة بالكتاب ؛ فإنه قال في كتاب الرسالة : وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها إلا سنة كما لا ينسخ الكتاب إلا الكتاب . فن أحبابه من يقول مراده نفي الجواز ، ومنهم من يقول مراده نفي الوجود : أى لم يوجد في الشريعة نسخ الكتاب بالسنة ولا نسخ السنة بالكتاب . فيحتاج إلى إثبات الفصلين بالحجة . فأما هو احتج بقوله تعالى : « قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى » وفى هذا تنصيص على أنه كان متبهماً لكل ما يوحى ^(١) إليه ولم يكن مبدلاً لشيء منه والنسخ تبديل ، قال تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون » فأخبر أنه مبين لما هو المنزل حتى يعمل الناس بالمنزل بعد ما تبين لهم ببيانه ، وفى تجويز نسخ الكتاب بالسنة رفع هذا الحكم ؛ لأن العمل بالناسخ يكون ، فإذا كان الناسخ من السنة لا يكون العمل به عملاً بالمنزل . وقوله تعالى : « ولعلهم يتفكرون » : أى يتفكرون فى المنزل ليعملوا به بعد بيانه ، وفى الناسخ مع المنسوخ التفكير فى التاريخ بينهما ليجعل المتقدم منسوخاً بالتأخر لا فى المنزل ليعمل به ، وقال تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » ولا شك أن السنة لا تكون مثلاً للقرآن ولا خيراً منه ، والقرآن كلام الله غير محدث ولا مخلوق وهو معجز ، والسنة كلام مخلوق وهو غير معجز . فعرفنا أن نسخ الكتاب لا يجوز بالسنة ، وقال عليه السلام : « إذا روى لكم

(١) فى الميثانية والهندية : أوحى .

عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فاقبلوه ، وما خالف كتاب الله فردوه » ومع هذا البيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف يجوز نسخ الكتاب بالسنة ؟! ولأن ما قلته أقرب إلى صيانة رسول الله عن طعن الطاعنين فيه ، وبالاتفاق يجب المصير في باب بيان أحكام الشرع إلى طريق يكون أبعد عن الطعن^(١) فيه . وبيان ذلك أنه إذا جاز منه أن يقول ما هو مخالف للنزل في الظاهر على وجه النسخ له فالطاعن يقول هو أول قائل وأول عامل بخلاف ما يزعم أنه أنزل إليه فكيف يعتمد قوله فيه ! وإذا ظهر منه قول ثم قرأ ما هو مخالف لما ظهر منه من القول فالطاعن يقول قد كذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه ؟ وإلى هذا أشار الله تعالى في قوله : « وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر » ثم نفى عنه هذا الطعن بقوله : « قل نزله روح القدس من ربك بالحق » ففي هذا بيان أنه ليس في نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه للطعن ، وفي نسخ الكتاب بالسنة تعريضه للطعن من الوجه الذى قاله الطاعنون ، فيجب سد هذا الباب لعلنا أنه مصون عما يوهم الطعن فيه . واستدل على نفى جواز نسخ [السنة^(٢)] بالكتاب بقوله : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » والسنة شيء فيكون الكتاب تبياناً لحكمه لا رافعاً له ، وذلك في أن يكون مؤبداً إن كان موافقاً ومبيناً للغلط فيها إن كان مخالفاً ، ولهذا لا يجوز إلا عند وروده ليكون بياناً محضاً ؛ فإن رسول الله كان لا يقر على الخطأ ، والبيان المحض ما يكون مقارناً ؛ ولأن النبي عليه السلام إذا أمر بشيء وتقرر ذلك فقد توجه علينا الأمر من الله تعالى بتصديقه في ذلك واتباعه ، فلا يجوز القول بأن ينزل في القرآن بعد ذلك ما يكون مخالفاً له حقيقة أو ظاهراً ؛ فإن ذلك يؤدي إلى القول بأنه لا يفترض تصديقه فيما يخبر به لجواز أن ينزل القرآن بخلافه وذلك خلاف النص وخلاف قول المسادين أجمع ؛ يقرره أن السنة نوع حجة لإثبات حكم الشرع ، والكتاب كذلك ، وحجج الشرع لا تتناقض وإنما يتأيد نوع منها بنوع

(١) وفي الهندية : طعن الطاعن فيه .

(٢) زيادة من المئانية والهندية .

آخر ؛ لأن في التناقض ما يؤدي إلى تنفير الناس عن قبوله ، وما يستدل به على أنه من عند غير الله ، قال تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » فهذا يتبين أن أحد النوعين يتأيد بالآخر ، ولا يتمكن فيما بين النوعين تناقض ، والقول بجواز نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة يؤدي إلى هذا .

وحجتنا في ذلك من أصحابنا من استدل بقوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين » ففي هذا تنصيص على أن الوصية للوالدين والأقربين فرض ثم انتسخ ذلك بقوله عليه السلام : « لا وصية لوارث » وهذه سنة مشهورة . ولا يجوز أن يقال إنما انتسخ ذلك بآية الموارث لأن فيها إيجاب حق آخر لهم بطريق الإرث وإيجاب حق بطريق الإرث لا ينافي حتماً آخر ثابتاً بطريق آخر ، وبدون المنافة لا يثبت النسخ . ولا يجوز أن يقال لعل ناسخه مما أُنزل في القرآن ولكن لم يبلغنا لانتساخ تلاوته مع بقاء حكمه ؛ لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى القول بالوقف في جميع أحكام الشرع ؛ فإنه يقال : ما من حكم إلا ويتم فيه أن يكون ناسخه قد نزل ثم لم يبلغنا لانتساخ تلاوته ، ومع ذلك يؤدي هذا إلى مذهب الروافض ؛ فإنهم يقولون قد نزلت آيات كثيرة فيها تنصيص على إمامة عليٍّ ولم يبلغنا ذلك ، ويقولون إن لظاهر ما نزل من القرآن باطناً لا نعقله وقد كان يعقله رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهل بيته ، فيزعمون أن كثيراً من الأحكام قد خفي علينا ويجب الرجوع فيها إلى أهل البيت للوقوف على ذلك ؛ وقد أجمع المسلمون على بطلان القول بهذا ، فكل سؤال يؤدي إلى القول بذلك فهو ساقط . ولكن هذا الاستدلال مع هذا ليس بقوى من وجهين : أحدهما أن في آية الموارث تنصيصة على ترتيب الإرث على وصية منكورة ، فإنه قال : « من بعد وصية يوصي بها أو دين » والتي كانت مفروضة من الوصية هي الوصية الموهدة المعرفة بالآلف واللام ؛ فإنه قال : « الوصية للوالدين » فلو كانت تلك الوصية باقية عند زول آية الموارث لكان فيها ترتيب الميراث على الوصية الموهدة ، وفي التنصيص على ترتيب الإرث على

وصية مطلقة دليل نسخ الوصية الممهودة ؛ لأن الإطلاق بعد التقييد نسخ كما أن التقييد بعد الإطلاق نسخ . والثاني أن النسخ في الشرع نوعان : أحدهما إثبات الحكم مبتدأ على وجه يكون دليلاً على انتهاء الوقت في حكم كان قبله . والثاني نسخ بطريق التحويل للحكم من شيء إلى شيء ، بمنزلة تحويل فرض التوجه عند أداء الصلاة من بيت المقدس إلى السكبة ، وانتساح الوصية للوالدين والأقربين بآية الميراث من النوع الثاني ؛ فإن الله تعالى فوض بيان نصيب كل فريق^(١) إلى من حضره الموت على أن يراعى الحدود في ذلك ، ويبين حصة كل واحد منهم بحسب قرابته ، ثم تولى بيان ذلك بنفسه في آية الموارث ، وإليه أشار في قوله تعالى : « يوصيكم الله » وإنما تولى بيانه بنفسه لأن الموصى ربما كان يقصد إلى المضارة في ذلك ، وإلى ذلك أشار في قوله تعالى : « غير مضار وصية من الله » وربما كان لا يحسن التدبير في مقدار ما يوصى لكل واحد منهم يحمله فبين الله تعالى نصيب كل واحد منهم على وجه يتيقن بأنه هو الصواب وأن فيه الحكمة البالغة ، وإلى ذلك أشار في قوله تعالى : « لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا » وما هذا إلا نظير من أمر^(٢) غيره بإعتاق عبده ثم يعتقه بنفسه فينتهى به حكم الوكالة لما باشره الموكل بنفسه ، فهنا حين بين الله تعالى نصيب كل قريب لم يبق حكم الوصية إلى الوالدين والأقربين لحصول المقصود بأقوى الطرق ، وإليه أشار النبي عليه السلام بقوله : « إن الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه ، ألا لا وصية لوارث » وكان النسخ بهذا الطريق بمنزلة الحوالة ؛ فإن الدين إذا تحول من ذمة إلى ذمة حتى اشتغلت الذمة الثانية به فرغ منه الذمة الأولى وإن لم يكن بين وجوب الدين في الذمتين معنى المنافاة كما يكون بطريق الكفالة . ولسنا نقول بهذا الطريق يجوز أن يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والأقربين ، فأما انتهاء حكم جواز الوصية لهم لا يثبت بهذا الطريق ؛ ألا ترى أن بالحوالة وإن لم يبق الدين واجباً في الذمة الأولى فقد بقيت الذمة محلاً صالحاً لوجوب الدين فيها ، وليس من ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم

(١) وفي العثمانية والهندية : قريب .

(٢) من يأمر في العثمانية والهندية .

انتفاء الجواز كالوصية للأجانب . فمرفنا أنه إنما انتسخ انتفاء وجوب الوصية لهم لضرورة نفى أصل الوصية لهم وذلك ثابت بالسنة ، وهو قوله عليه السلام « لا وصية لوارث » فمن هذا الوجه يتقرر الاستدلال بهذه الآية .

ومنهم من استدل بحكم الحبس في البيوت والأذى باللسان في حق الزاني ، فإنه كان بالكتاب ثم انتسخ بالسنة ، وهو قوله عليه السلام « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام » ، والثيب بالثيب جلد مائة - رجم بالحجارة » وهذا ليس بقوى أيضاً ؛ فقد ثبت برواية عمر رضي الله عنه أن الرجم مما كان يتلى في القرآن على ما قال : لولا أن الناس يقولون إن عمر زاد في كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة . الحديث ، فإنما كان هذا نسخ الكتاب بالكتاب . ثم الآية التي فيها بيان حكم الحبس والأذى باللسان فيها بيان توقيت ذلك الحكم بما هو مجمل وهو قوله تعالى : « أو يجمل الله لهم سبيلاً » فإنما بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل ، وإليه أشار في قوله عليه السلام « خذوا عني قد جمل الله لهم سبيلاً » ولا خلاف أن بيان المجمل في كتاب الله تعالى بالسنة يجوز .

ومنهم من استدل بقوله تعالى : « فآتوا الذين ذهبوا أزواجهم مثل ما أنفقوا » فإن هذا حكم منصوص في القرآن ، فقد انتسخ وناسخه لا يتلى في القرآن ، فمرفنا أنه ثابت بالسنة . وهذا ضعيف أيضاً . وبين أهل التفسير كلام فيما هو المراد بهذه الآية ، وأثبت ما قيل فيه أن من ارتدت زوجته وهربت إلى دار الحرب فقد كان على المسلمين أن يمينوه من الغنيمة بما يندفع به الخسران عنه ، وذلك بأن يعطوه مثل ما ساق إليها من الصداق ، وإلى ذلك وقعت الإشارة في قوله تعالى : « فعاقبتم » أي عاقبتم المشركين بالسبي والاسترقاق واغتنام أموالهم . وكان ذلك بطريق التدب على سبيل المساواة^(١) ولم ينتسخ هذا الحكم . فهذا تبين أنه لا يؤخذ بنسخ حكم ثابت بالكتاب بحكم هو ثابت بالسنة ابتداء ، وإنما يؤخذ من ذلك الزيادة بالسنة على الحكم الثابت بالكتاب ، نحو ما ذهب إليه الشافعي في ضم التغريب إلى الجلد

في حد البكر؛ فإنه أثبتته بقوله : « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام »
ومثل هذه الزيادة عندنا نسخ وعنده بيان بطريق التخصيص ولا يكون نسخا .
فعلی هذا ، الكلام يبتنى على ذلك الأصل . وسنقرر هذا بعد هذا .

ثم الحجة لإثبات جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله تعالى : « وأُنزلنا إليك
الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » فإن المراد بيان حكم غير متلو في الكتاب
مكان حكم آخر ، وهو متلو على وجه يتبين به مدة بقاء الحكم الأول وثبوت
حكم الثاني ، والنسخ ليس إلا هذا . والدليل على أن المراد هذا لا ما توهمه الخصم
في بيان الحكم المنزل في الكتاب أنه قال تعالى : « ما نزل إليهم » ولو كان المراد
الكتاب لقال ما نزل إليك كما قال تعالى : « بلغ ما أنزل إليك من ربك »
والمنزّل إلى الناس الحكم الذي أمروا باعتقاده والعمل به ، وذلك يكون نارة بوحى
متلو ، ونارة بوحى غير متلو ، وهو ما يكون مسموعاً من رسول الله صلى الله
عليه وسلم مما يقال إنه سنته ، فقد ثبت بالنص أنه كان لا يقول ذلك إلا بالوحى
قال تعالى : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » ومعنى قوله : « لعلمهم
يتفكرون » : أى يتفكرون في حجج الشرع ليقفوا بتفكيرهم على الحكمة البالغة
في كل حجة ، أولي معرفوا الناسخ من المنسوخ . ووجه الحكمة في تبديل المنسوخ
بالناسخ ما يترتب عليه من المنافع للمخاطبين في الدنيا والآخرة ، أو يتبين لهم إرادة
اليسر والتوسعة للأمر عليهم ، أو ما يكون لهم فيه من عظيم الثواب ، وفي هذا
كله لا فرق بين ما يكون ثبوته بوحى متلو وبين ما يكون ثبوته بوحى غير متلو ،
وفيما تلا من الآية إشارة إلى ما قلنا فإنه قال تعالى : « قل ما يكون لى أن أبدله من
تلقاء نفسى إن أنبغ إلا ما يوحى إلى » فصرنا أن المراد بيان أنه لا يبدل شيئاً
من تلقاء نفسه بناء على متابعة الهوى وإنما يوحى إليه فيتبع ما يوحى إليه ويبينه
للناس فيما ليس بمنزل في القرآن ، ولكن المباراة فيه مفوض إلى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيبينه بمباراة ، وهو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع
به بمنزلة الحكم المتلو في القرآن ، ودليل كونه مقطوعاً به ما قال إن تصديقنا

إياه فرض علينا من الله تعالى ، وكذلك اتباعه لازم بقوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » وقال تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » فهذا التقرير يتبين أن بالوحي الذى هو غير متلو [يجوز أن يتبين مدة بقاء الحكم المتلو كما يجوز أن يتبين ذلك بالوحي الذى هو متلو^(١)] والنسخ ليس إلا هذا ؛ ألا ترى أننا لو سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحكم هو ثابت بوحي متلو : قد كان هذا الحكم ثابتاً إلى الآن وقد انتهى وقته فلا تعملوا به بعده ، يلزمنا تصديقه فى ذلك والكف عن العمل به ، وتكفير من يكذبه فى ذلك . فكذلك إذا ثبت ذلك عندنا بالنقل المتواتر عنه .

فإن قيل : مع هذا فى الآية إشارة إلى [أن رسول الله مبين للحكم وفى النسخ بيان حكم ورفع حكم مشروع وليس فى الآية إشارة إلى^(٢)] أنه رافع لحكم ثابت بوحي متلو . قلنا : نحن نقول هو مبين ولكن فى حق الحكم الأول مبين تأويلاً وتبليغاً وفى حق الحكم الثانى تبليغاً وتأويلاً . وبيان هذا أننا قد ذكرنا أن الدليل الموجب لثبوت الحكم وهو الوحي المتلو لا يكون موجباً بقاء الحكم والنسخ إنما يرتفع بقاء الحكم الأول ولم يكن ذلك ثابتاً بوحي متلو حتى يكون فى بيانه رفع الحكم المتلو مع أنه ليس فى النسخ رفع الحكم ولكنه بيان مدة بقاء الحكم ، ثم الوقت لا يبقى بعد مضى وقته كما لو كان التوقيت فيه مذكوراً فى النص المثلث ، فعلى هذا التقرير يكون هو مبين للوقت فيما هو منزل .

فإن قيل : فعلى^(٣) هذا اختلاط البيان بالنسخ وبالاتفاق بين البيان والنسخ فرق . قلنا : لا كذلك ؛ فإن كل واحد منهما فى الحقيقة بيان إلا أن البيان المحض يجوز أن يكون مقترناً بأصل الكلام كدليل الخصوص فى العموم فإنه لا يكون إلا مقارناً ، وبيان المجلد فإنه يجوز أن يكون مقارناً . فأما النسخ [بيان^(٤)] لا يكون

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) ما بين المربعين زيادة من النسختين .

(٣) وفى العثمانية والهندية : فى هذا .

(٤) زيادة من الهندية .

إلا متأخراً . وبهذه العلامة يظهر الفرق بينهما ، فأما أن يكون النسخ غير البيان فلا .

فإن قيل : الحكم الثابت بالسنة يضاف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقال إنه سنته ، وما يكون طريقه الوحي فهو مضاف إلى الله تعالى كالثابت بالوحي المتلو ، ففي إضافته إلى رسول الله دليل على أنه ليس ببيان لما هو المنزل بطريق الوحي . وإذا تقرر هذا فنقول : في النسخ بيان انتهاء مدة كون الحكم حسناً عند الله تعالى وذلك مما لا يمكن معرفته إلا بوحي من الله ، فكيف يجوز إثبات نسخ الكتاب بالسنة ؟ قلنا : قد بينا أن ما بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم فأما يبينه عن وحي ، والإضافة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن العبارة في ذلك له ، فن هذا الوجه يقال إنه سنته . فأما حقيقة الحكم من الله تعالى وقف عليه رسول الله بطريق الوحي ثم بينه للناس . وبهذا يتبين أنه ما عرف انتهاء مدة الحسن في ذلك الحكم إلا بوحي من الله تعالى ، وما هو إلا نظير بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة الحياة لحى قد أحياء الله تعالى ، فإن أحداً لا يظن أنه بين ذلك من غيز طريق الوحي ، وما كانت الإضافة إليه إلا نظير قوله تعالى : « أفرايتم ما تمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ؟ » فإن إضافة الإيماء إلى العباد لا يمنع القول بأن الشخص مخلوق خلقه الله تعالى ، فكذلك إضافة السنة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق أنه ظهر لنا بعبارته لا يكون دليلاً على أن الحكم غير ثابت بطريق الوحي من الله تعالى ، وكما أن الكتاب والسنة كل واحد منهما حجة موجبة للعلم فأيات الكتاب كلها حجة موجبة للعلم . ثم القول بجواز نسخ الكتاب بالكتاب لا يؤدي إلى القول بالتناقض في الحجة فكذلك في السنن ؛ فإن جواز نسخ السنة بالسنة لا يؤدي إلى التناقض وتطرق الطاعنين إلى الطعن في رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكذلك جواز نسخ الكتاب بالسنة لا يؤدي إلى ذلك بل يؤدي ذلك إلى تعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإلى قرب منزلته من حيث إن الله تعالى فوض بيان الحكم الذي هو وحي في الأصل إليه ليبينه بعبارته ، وجعل لعبارته من الدرجة ما يثبت به مدة الحكم الذي هو ثابت بوحي متلو حتى

يتبين به انتساخه . والدليل عليه أنه لا خلاف بيننا وبين الخصم على جواز نسخ التلاوة دون الحكم ، ونسخ تلاوة الكتاب إنما يكون بغير الكتاب ، إما بأن يرفع حفظه من القلوب ، أو لا يبقى أحد ممن كان يحفظه نحو صحف إبراهيم ومن تقدمه من الأنبياء عليهم السلام ، وهذا نسخ الكتاب بغير الكتاب ، وقد جاء في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في صلاته سورة المؤمنين فأسقط منها آية ثم قال بعد الفراغ « ألم يكن فيكم أبى » فقال : نعم يا رسول الله . فقال : « هلا ذكرتنيها » فقال : ظننت أنها نسخت . فقال : « لو نسخت لأنبأتكم بها » فقد اعتقد نسخ الكتاب بغير الكتاب ولم ينكر ذلك عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإذا ثبت جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب فكذلك جواز نسخ الحكم ؛ لأن وجوب التلاوة والعمل بحكمه كل واحد منهما حكم ثابت بالكتاب . والدليل على جواز نسخ الحكم الثابت بالكتاب بغيره أن قوله تعالى : « لا يحل لك النساء من بعد » قد انتسخ باتفاق الصحابة ، على ما روى عن ابن عمر وعائشة رضى الله عنهما أنهما قالتا : ما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا حتى أبيع له النساء . وناسخ هذا لا يتلى في الكتاب ، فعرفنا أنهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغير الكتاب .

فأما قوله تعالى : « نأت بخير منها أو مثلها » فهو يخرج على ما ذكرنا من التقرير ؛ فإن كل واحد من الحكمين ثابت بطريق الوحي ، وشارعه علام الغيوب وإن كانت العبارة في أحدهما من حيث الظاهر لرسول الله ، فيستقيم إطلاق القول بأن الحكم الثانى مثل الأول أو خير منه على معنى زيادة الثواب والدرجة فيه ، أو كونه أيسر على العباد ، أو أجمع لمصالحهم عاجلاً وآجلاً ، إلا أن الوحي المتلو نظمه بمعجز والذي هو غير متلو نظمه ليس بمعجز ؛ لأنه عبارة مخلوق ، وهو عليه السلام وإن كان أفصح العرب فكلامه ليس بمعجز ؛ ألا ترى أنه ما تحدى الناس إلى الإتيان بمثل كلامه كما تحداهم إلى الإتيان بمثل سورة من القرآن . ولكن حكم النسخ لا يختص بالمعجز ؛ ألا ترى أن النسخ يثبت بما دون الآية وبآية واحدة ، واتفاق العلماء على صفة الإعجاز في سورة وإن تكلموا فيما دون

السورة . فمرفنا أن حكم النسخ لا يختص بالمعجز . وما روى من قوله عليه السلام : « فاعرضوه على كتاب الله تعالى » فقد قيل هذا الحديث لا يكاد يصح ؛ لأن هذا الحديث بعينه يخالف لكتاب الله تعالى ، فإن في الكتاب فرضية اتباعه مطلقاً ، وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيداً بأن لا يكون مخالفاً لما يتلى في الكتاب ظاهراً . ثم ولئن ثبت فالمراد أخبار الآحاد لا المسموع منه بعينه أو الثابت عنه بالنقل التواتر ، وفي اللفظ ما دل عليه وهو قوله عليه السلام : « إذا روى لكم عنى حديث » ولم يقل إذا سمعتم منى ، وبه نقول إن بخبر الواحد لا يثبت نسخ الكتاب ؛ لأنه لا يثبت كونه مسموعاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعاً ولهذا لا يثبت به علم اليقين ، على أن المراد بقوله : « وما خالف فردوه » عند التعارض إذا جهل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما فإنه يعمل بما في كتاب الله تعالى ، ولا يجوز ترك ما هو ثابت في كتاب الله نصاً عند التعارض ، ونحن هكذا نقول ، وإنما الكلام فيما إذا عرف التاريخ بينهما .

والدليل على جواز نسخ السنة بالكتاب قوله تعالى : « وازلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » فإن السنة شيء ومطلقها يحتمل التوقيت والتأييد فناسخها يكون مبيناً معنى التوقيت فيها ، والله تعالى بين أن القرآن تبيان لكل شيء فبه يظهر جواز نسخ السنة بالكتاب . والدليل عليه جواز نسخ السنة بالسنة ؛ فإن كل واحد منهما ثابت بوحي غير متلوّ . فإذا جاز نسخ السنة بوحي غير متلو فلأن يجوز نسخها بوحي متلو كان أولى . والدليل على وجود ذلك أن النبي عليه السلام بعد ما قدم المدينة كان يصلى إلى بيت المقدس ستة عشر شهراً ، وهذا الحكم ليس يتلى في القرآن وإنما يثبت بالسنة ثم انتسخ بقوله تعالى : « فول وجهك شطر المسجد الحرام » .

فإن قيل : لا كذلك بل ثبوت هذا الحكم بالكتاب ، فإنه كان في شريعة من قبلنا ، وعندى شريعة من قبلنا تلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه ، وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » قلنا : عندك شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق أنه تصير شريعة لنا بسنة رسول الله قولاً أو عملاً

فلا يخرج بهذا من أن يكون نسخ السنة بالكتاب ، مع أن الناسخ ما كان في شريعة من قبلنا قد ثبت بفعل رسول الله حين كان بمكة فإنه كان يصلى إلى الكعبة ، ثم بعد ما قدم المدينة لما صلى إلى بيت المقدس انتسخت السنة بالسنة ، ثم لما نزلت فرضية التوجه إلى الكعبة انتسخت السنة بالكتاب ، ولا خلاف أن ما كان في شريعة من قبلنا ثبت انتساخه في حقنا بقول أو فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب بالسنة . والدليل عليه أن النبي عليه السلام صالح قريشاً عام الحديبية على أن يرد عليهم من جاء منهم مسلماً ثم انتسخ بقوله : « فلا ترجعوهن إلى الكفار » الآية ، وهذا نسخ السنة بالكتاب . وكذلك حكم إباحة الخمر في الابتداء فإنه كان ثابتاً بالسنة ثم انتسخ بالكتاب ، وهو قوله تعالى : « فاجتنبوه » وحكم حرمة الأكل والشرب والجماع بعد النوم في زمان الصوم كان ثابتاً بالسنة ثم انتسخ بقوله تعالى : « فالآن بائروهن » الآية . ولهذا أمثلة كثيرة .

وأما نسخ الكتاب بالكتاب فنحو وجوب الصفح والإعراض عن المشركين ؛ فإنه كان ثابتاً بالكتاب وهو قوله تعالى : « فاصفح الصفح الجميل » ثم انتسخ ذلك بالكتاب بقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين » وحرمة فرار الواحد مما دون العشرة من المشركين حكماً ثابتاً بالكتاب وهو قوله : « وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً » ثم انتسخ بالكتاب وهو قوله : « الآن خفف الله عنكم » .

وأما نسخ السنة بالسنة فبيانه فيما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها » فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه . « وكنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي أن تمسكوها فوق ثلاثة أيام فأمسكوا وادخروا ما بدا لكم » . « وكنت نهيتكم عن الشرب في الدباء والحنتم والمزفت فاشربوا في الظروف فإن الظروف لا تحمل شيئاً ولا تحرمه ، ولا تشربوا مسكراً » ثم إنما يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة أو المشهورة على وجه لو جهل التاريخ بينهما ثبت حكم التعارض . فأما بخبر الواحد لا يجوز النسخ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لأن التعارض به لا يثبت بينه وبين الكتاب ؛ فإنه لا يعلم بأنه كلام رسول الله عليه السلام لتمكن الشبهة في طريق النقل ؛ ولهذا لا يوجب العلم ، فلا يتبين به أيضاً مدة بقاء الحكم الثابت بما يوجب علم اليقين . فأما في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم

فقد كان يجوز أن يثبت نسخ الكتاب بخبر الواحد ؛ ألا ترى أن أهل قباء تحولوا في خلال الصلاة من جهة بيت المقدس إلى جهة الكعبة بخبر الواحد ولم ينكر عليهم ذلك رسول الله . وهذا لأن في حياته كان احتمال النسخ والتوقيت قائماً في كل حكم لأن الوحي كان ينزل حالاً فحالاً . فأما بعده فلا احتمال للنسخ ابتداء . ولا بد من أن يكون ما يثبت به النسخ مستنداً إلى حال حياته بطريق لا شبهة فيه ، وهو النقل المتواتر أو ما يكون في حيز التواتر على الوجه الذي قررنا فيما سبق ، والله أعلم .

فصل في بيان وجوه النسخ

وهذه وجوه أربعة : نسخ التلاوة والحكم جميعاً ، ونسخ الحكم مع بقاء التلاوة ، ونسخ رسم التلاوة مع بقاء الحكم ، والنسخ بطريق الزيادة على النص .

فأما الوجه الأول : فنحو صحف إبراهيم ومن تقدمه من الرسل عليهم السلام ؛ فقد علمنا بما يوجب العلم حقيقة أنها قد كانت نازلة تقرأ ويعمل بها ، قال تعالى : « إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى » وقال تعالى : « وإنه لفي زبر الأولين » ثم لم يبق شيء من ذلك في أيدينا تلاوة ولا عملاً به فلا طريق لذلك سوى القول بانتساخ التلاوة والحكم فيما يحتمل ذلك . وله طريقان : إما صرف الله تعالى عنها القلوب ، وإما موت من يحفظها من العلماء لا إلى خلف . ثم هذا النوع من النسخ في القرآن كان جائزاً في حياة رسول الله عليه السلام بقوله تعالى : « سنقرئك فلا تنسى ، إلا ما شاء الله » فلا استثناء دليل على جواز ذلك . وقال تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها » وقال : « ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك » فأما بعد وفاة الرسول ^(١) عليه الصلاة والسلام لا يجوز هذا النوع من النسخ في القرآن عند المسلمين . وقال بعض المحدثين ممن يتستر بإظهار الإسلام وهو قاصد إلى إفساده هذا جائز بعد وفاته أيضاً ، واستدل في ذلك بما روى أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان يقرأ لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم . وأنس رضي الله عنه كان يقول :

(١) وفي الثمانية : رسول الله عليه السلام .

قرأنا في القرآن : بلغوا عنا قومنا أنا لقينا ربنا فرضى عنا وأرضانا . وقال عمر رضي الله عنه : قرأنا آية الرجم في كتاب الله ووعيناها . وقال أبي بن كعب : إن سورة الأحزاب كانت مثل سورة البقرة أو أطول منها . والشافعي لا يظن به موافقة هؤلاء ، في هذا القول ، ولكنه استدلل بما هو قريب من هذا في عدد الرضعات ، فإنه صحح ما يروى عن عائشة رضي الله عنها : وإن مما أنزل في القرآن عشر رضعات معلومات يحرم من فتنسجن بخمس رضعات معلومات ، وكان ذلك مما يتلى في القرآن بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم — الحديث . والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى : « إنا نحن نزلنا الذكر ، وإنا له لحافظون » ومعلوم أنه ليس المراد الحفظ لديه ، فإن الله تعالى يتعالى من أن بوصف بالنسيان والنفلة ؛ فمرفنا أن المراد الحفظ لدينا ، فالنفلة والنسيان متوهم منا وبه ينعدم الحفظ إلا أن يحفظه الله عز وجل ؛ ولأنه لا يخلو شيء من أوقات بقاء الخلق في الدنيا عن أن يكون فيما بينهم ما هو ثابت بطريق الوحي فيما ابتلوا به من أداء الأمانة التي حملوها ؛ إذ العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية بوجه من الوجوه ، وقد ثبت أنه لا ناسخ لهذه الشريعة بوحي ينزل بعد وفاة رسول الله عليه السلام ، ولو جوزنا هذا في بعض ما أوحى إليه لوجب القول بتجوز ذلك في جميعه فيؤدى إلى القول بأن لا يبقى شيء مما ثبت بالوحي بين الناس في [حال ^(١)] بقاء التكليف ، وأى قول أقبح من هذا ! ومن فتح هذا الباب لم يأمن أن يكون بعض ما نأيدنا اليوم أو كله مخالف لشريعة رسول الله ، بأن نسخ الله ذلك بعده وألف بين قلوب الناس على أن ألهمهم ما هو خلاف شريعته ؛ فلصيانة الدين إلى آخر الدهر أخبر الله تعالى أنه هو الحافظ لما أنزله على رسوله ، وبه يتبين أنه لا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الاندراست وذهاب حفظه من قلوب العباد ، وما ينقل من أخبار الآحاد شاذ لا يكاد يصح شيء منها ، ويحمل قول من قال في آية الرجم إنه في كتاب الله : أى في حكم الله تعالى ، كما قال تعالى « كتاب الله عليكم » : [أى حكم الله عليكم ^(٢)] وحديث عائشة لا يكاد يصح

(١) زيادة من الثمانية .

(٢) زيادة من الهندية .

لأنه قال في ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن رسول الله فدخل داجن البيت فأكله ، ومعلوم أن بهذا لا ينعدم حفظه من القلوب ، ولا يتعذر عليهم إثباته في صحيفة أخرى ؛ فمرفنا أنه لا أصل لهذا الحديث .

فأما الوجهان الآخران فهما جائزان في قول الجمهور من العلماء ، ومن الناس من يأبى ذلك . قالوا لأن المقصود بيان الحكم ، وإزالة التلوكان لأجله ، فلا يجوز رفع الحكم مع بقاء التلاوة لخلوه عما هو المقصود ؛ ولا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ؛ لأن الحكم لا يثبت بدون السبب ولا يبقى بدون بقاء السبب أيضاً . ومنهم من يقول يجوز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة ولا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ؛ فإنه لا شك في وجوب الاعتقاد في التلو أنه قرآن وأنه كلام الله تعالى ، كيف يصح^(١) أن يعتقد فيه خلاف هذا في شيء من الأوقات والقول بنسخ التلاوة يؤدي إلى هذا ، فكان هذا نوعاً من الأخبار التي لا يجوز فيها النسخ .

فأما دليلنا على وجود نسخ الحكم مع بقاء التلاوة قوله تعالى : « فأمسكوهن في البيوت » فإن الحبس في البيوت والأذى باللسان كان حد الزنا وقد انتسخ هذا الحكم مع بقاء التلاوة . وكذلك قوله تعالى : « متاعاً إلى الحول غير إخراج » فإن تقدير عدة الوفاة بحول كان منزلاً وانتسخ هذا الحكم مع بقاء التلاوة . وقوله تعالى : « فقدموا بين يدي نجواكم صدقة » فإن حكم هذا قد انتسخ بقوله : « فإذ لم تفعلوا وناب الله عليكم » وبقيت التلاوة . وحكم التخيير بين الصوم والفدية قد انتسخ بقوله « فليصمه » وبقيت التلاوة وهو قوله : « وأن تصوموا خير لكم » والدليل على جواز ذلك أنه يتعلق بصيغة التلاوة حكمان مقصودان : أحدهما جواز الصلاة ، والثاني النظم الممجز ، وبعد انتساخ الحكم الذي هو العمل به يبقى هذان الحكمان وهما مقصودان ؛ ألا ترى أن بالمشابهة في القرآن إنما يثبت هذان الحكمان فقط ، وإذا حسن ابتداء رسم التلاوة لهذين الحكمين فالبقاء أولى . وقد^(٢) بينا أن

(١) وفي الهندية : فكيف يصح .

(٢) وفي الثمانية والهندية : ثم قد .

الدليل الموجب لثبوت الحكم لا يكون موجباً للبقاء ، وبالاتساح إنما ينعدم بقاء الحكم ، وذلك ما كان مضافاً إلى ما كان موجباً لثبوت الحكم ، فانتفاء الحكم لا يمنع بقاء التلاوة من هذا الوجه .

وأما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فبيانه فيما قال علماؤنا : إن صوم كفارة اليمين ثلاثة أيام متتابة ، بقراءة ابن مسعود : فصيام ثلاثة أيام متتابعات . وقد كانت هذه قراءة مشهورة إلى زمن أبي حنيفة ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر الذى يثبت بمثله القرآن ، وابن مسعود لا يشك فى عدالته وإتقانه ، فلا وجه لذلك إلا أن نقول كان ذلك مما يتلى فى القرآن كما حفظه ابن مسعود رضى الله عنه ثم انتسخت تلاوته فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بصرف الله القلوب عن حفظها إلا قلب ابن مسعود ليكون الحكم باقياً بنقله ؛ فإن خبر الواحد موجب للعمل به وقراءته لا تكون دون روايته ، فكان بقاء هذا الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق . والدليل على جوازه ما بينا أن بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب له ، فانتساح التلاوة لا يمنع بقاء الحكم ؛ ألا ترى أن البيع موجب للملك ثم لو قطع المشتري ملكه بالبيع من غيره أو أزاله بالإعتاق لم ينعدم ذلك البيع ؛ لأن البقاء لم يكن مضافاً إليه . ثم قد بينا أن حكم تعلق جواز الصلاة بتلاوته وحرمة قراءته على الجنب والحائض مقصود ، وهو مما يجوز أن يكون موقتا ينتهى بمضى مدته فيكون نسخ التلاوة بيان مدة ذلك الحكم ، كما أن نسخ الحكم بيان المدة فيه ، وما توهمه بعضهم فهو غلط بين ، فإن بعد ما اعتقدنا فى التلوّ أنه قرآن وأنه كلام الله تعالى لا نعتقد فيه أنه ليس بقرآن وأنه ليس بكلام الله تعالى بحال من الأحوال ، ولكن بانتساح التلاوة ينتهى حكم تعلق جواز الصلاة به ، وحرمة قراءته على الجنب والحائض لضرورة أن الله تعالى رفع عنا تلاوته وحفظه وهو نظير ما يقول ؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ما قبض نمتقد فيه أنه رسول الله وأنه خاتم الأنبياء عليهم السلام على ما كان فى حال حياته وإن أخرجه الله من بيننا بانتهاء مدة حياته فى الدنيا . وأيد جميع ما ذكرنا قوله تعالى : « ولئن شئنا لنذهبن بالذى أوحينا إليك » ثم قد بينا أنه يجوز إثبات الحكم ابتداء بوحي غير متلوّ فلاّن يجوز بقاء الحكم بعد ما انتسخ حكم التلاوة من الوحي المتلوّ كان أولى .

وأما الوجه الرابع وهو الزيادة على النص فإنه بيان صورة ونسخ معنى عندنا سواء كانت الزيادة في السبب أو الحكم ، وعلى قول الشافعى هو بمنزلة تخصيص العام ولا يكون فيه معنى النسخ حتى جوز ذلك بخبر الواحد والقياس . وبيان هذا في النفي مع الجلد ، وقيد صفة الإيمان في الرقبة في كفارة الظهار واليمين . وجه قوله إن الرقبة اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة ، فأخراج الكافرة منها يكون تخصيصاً لانسخاً بمنزلة إخراج بعض الأعيان من الاسم العام ؛ ألا ترى أن بنى إسرائيل استوصفوا البقرة وكان ذلك منهم طلب البيان المحض دون النسخ ، وبعد ما بينها الله لهم امتثلوا الأمر المذكور في قوله : « إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » وهذا لأن النسخ يكون برفع الحكم المشروع وفي الزيادة تقرير الحكم المشروع وإلحاق شيء آخر به بطريق المحاورة ؛ فإن إلحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من أن يكون مشروعاً ، وإلحاق صفة الإيمان بالرقبة لا يخرج الرقبة من أن تكون مستحقة الاعتاق في الكفارة . وهذا نظير حقوق العباد ؛ فإن من ادعى على غيره ألفاً وخمسة عشر وشهد له شاهدان بألف وآخران بألف وخمسة حتى قضى له بالمسأل كله كان مقدار الألف مقضياً به بشهادتهم جميعاً ، وإلحاق الزيادة بالألف في شهادة الآخر^(١) يوجب تقرير الأصل في كونه مشهوداً به لارفعه . فتبين بهذا أن الزيادة لا تتعرض لأصل الحكم المشروع فلا يكون فيها معنى النسخ بوجه من الوجوه . ثم قد يكون بطريق التخصيص وقد لا يكون ؛ ولهذا لا يشترط فيها أن تكون مقرونة بالأصل كما يشترط ذلك في دليل الخصوص ، وحاجتنا إلى إثبات أن ذلك ليس بنسخ وقد أثبتناه بما قررنا .

وحجبتنا في ذلك أن أكثر ما ذكره الخصم دليل على أن الزيادة بيان صورة ، ونحن نسلم ذلك ولكننا ندعى أنه نسخ معنى ، والدليل على إثبات ذلك أن ما يجب حقاً لله تعالى من عبادة أو عقوبة أو كفارة لا يحتمل الوصف بالتجزى وليس للبعض منه حكم الجملة بوجه ؛ فإن الركعة من صلاة الفجر لا تكون فجراً والركعتين من صلاة الظهر في حق المقيم لا تكون ظهراً ، وكذلك المظاهر إذا صام شهراً ثم عجز فأطعم ثلاثين مسكيناً لا يكون مكفراً به بالإطعام

(١) كذا في الأصول الثلاثة والصواب شهادة الآخرين أو الشهادة الأخرى ، والله أعلم .

ولا بالصوم ، ولهذا قلنا : القاذف إذا جلد تسعة وسبعين سوطاً لا تسقط شهادته ؛ لأن الحد ثمانون سوطاً فبعضه لا يكون حداً . إذا تقرر هذا فنقول : الثابت بآية الرنا جلد^(١) وهو حد ، فإذا التحق النفي به يخرج الجلد من أن يكون حداً لأنه يكون بعض الحد حينئذ وبعض الحد ليس بحد ، بمنزلة بعض العلة فإنه لا يوجب شيئاً من الحكم الثابت بالعلة فكان نسخاً من هذا الوجه ، وكذلك في الرقبة فإن مع الإطلاق التكفير بتحرير رقبة ، وبعد القيد تحرير رقبة بعض ما يتأدى به الكفارة . ففرقنا أنه نسخ وبه فارق حقوق العباد ؛ فإنه مما يحتمل الوصف بالتجزى فيمكن أن يجعل إلحاق الزيادة به تقريراً للزيد عليه ، حتى إن فيما لا يحتمل التجزى من حقوق العباد الحكم كذلك أيضاً ؛ فإن البيع لما كان عبارة عن الإيجاب والقبول لم يكن الإيجاب المحض بيعاً ، ونكاح أربع نسوة لما كان موجباً حرمة النكاح عليه لا يثبت شيء من ذلك بنكاح امرأة أو مرأتين لأنه ليس بنكاح أربع نسوة ، وقد بينا في قصة بنى إسرائيل أن ذلك كان بياناً بصورة وكان نسخاً معنى ، كما أشار إليه ابن عباس رضى الله عنهما بقوله : شددوا فشد الله عليهم . بدل عليه أن النسخ لبيان مدة بقاء الحكم وإثبات حكم آخر ، ثم الإطلاق ضد التقييد فكان من ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الإطلاق وذلك لا يكون إلا بعد انتهاء مدة حكم الإطلاق وإثبات حكم هو ضده وهو التقييد ، وإذا كان إثبات حكم غير الأول على وجه يعلم أنه لم يبق معه الأول نسخاً فإثبات حكم هو ضد الأول أولى أن يكون نسخاً بطريق المعنى ، وبه فارق التخصيص فإن التخصيص لا يوجب حكماً فيما تناوله العام غير الحكم الأول ، ولكن يبين أن العام لم يكن متناولاً لما صار مخصوصاً منه ؛ ولهذا لا يكون التخصيص إلا مقارناً ؛ يقرره أن التخصيص للإخراج والتقييد للإثبات ، وأى مشابهة تكون بين الإخراج من الحكم وبين إثبات الحكم . وهذا لأن الإطلاق يعدم صفة التقييد والتقييد إيجاداً لذلك الوصف ، فبعد ما ثبت التقييد لا يتصور بقاء صفة الإطلاق ، ولا يكون الحكم ثابتاً لما تناوله صيغة الإطلاق ، وإنما يكون ثابتاً بالقيد من اللفظ ، فأما العام إذا خص منه شيء يبق الحكم ثابتاً فيما وراءه بتقتضى لفظ العموم فقط ،

(١) في العثمانية والهندية : هو حد .

وإذا كان بقاء الحكم بما كان النص العام متناولاً له عرفنا أن التخصيص لا يكون تعرضاً لما وراء الخصوص بشيء . وبيان هذا أن قوله تعالى : « فاقتلوا المشركين » وإن خص منه أهل الذمة وغيرهم فن لا أمان له يجب قتله لأنه مشرك . وفي قوله : « فتنحرون رقبة » إذا قيدنا بصفة الإيمان لا تتأدى الكفارة بما يتناوله اسم الرقبة بل بما يتناوله اسم الرقبة المؤمنة . فعرفنا أنه في معنى النسخ وليس بتخصيص ؛ ولأن التخصيص يصرف فيما كان اللفظ متناولاً له باعتبار دليل الظاهر لولا دليل الخصوص ، والتقيد تصرف فيما لم يكن اللفظ متناولاً له أصلاً لولا التقيد ؛ فإن اسم الرقبة لا يتناول صفتها من حيث الإيمان والكفر ، فعرفنا أنه نسخ والنسخ في الحكم الثابت بالنص لا يكون بخبر الواحد ولا بالقياس . وعلى هذا قلنا : لا تتمين الفاتحة للقراءة في الصلاة ركناً لأنه زيادة على ما ثبت بالنص ، ولا تثبت الطهارة عن الحدث شرطاً في ركن الطواف لأنه زيادة على النص ، ولا يثبت النفي حداً مع الجلد في زنا البكر لأنه زيادة ، ولا يثبت اشتراط صفة الإيمان في كفارة اليمين والظهار لأنه زيادة . وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله : شرب القليل من الطلاء الثلث لا يكون حراماً لأن المحرم السكر بالنص ، وشرب القليل بمض العلة فيما يحصل به السكر فلا يكون مسكراً . وعلى هذا قال أصحابنا : إذا وجد المحدث من الماء ما لا يكفيه لوضوئه أو الغنبد ما لا يكفيه لاغتساله فإنه يتييم ولا يستعمل ذلك الماء ؛ لأن الواجب استعمال الماء الذي هو طهور ، وهذا بمنزلة بمض العلة في حكم الطهارة فلا يكون طهوراً فوجوده لا يمنع التيمم . وعلى هذا قلنا : إذا شهد أحد الشاهدين بالبيع بألف والآخر بالبيع بألف وخمسة لا تقبل الشهادة في إثبات العقد بألف وإن اتفق عليه الشاهدان ظاهراً لأن الذي شهد بألف وخمسة قد جعل الألف بمض الثمن وانقضاء البيع بجميع الثمن المسمى لا ببعضه ، فن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد لعقد آخر والألف المذكور في شهادة الثاني كان بحيث يثبت به العقد لولا وصل شيء آخر به بمنزلة التخيير في الطلاق والعناق يصير شيئاً آخر إذا اتصل به التعليق بالشرط فحكم الزيادة يكون بهذه الصفة أيضاً . والذي يقرر جميع ما ذكرنا أن النسخ إنما يثبت بما لو جهل التاريخ فيه كان معارضاً وهذا يتحقق في الإطلاق والتقيد ؛ فإنه لو جهل التاريخ بين النص . المطلق والتقيد يثبت التعارض بينهما ، فعرفنا أنه عند معرفة التاريخ بينهما يكون

التقييد في النص المطلق نسخاً من حيث المعنى ، ويجوز أن يرد النسخ على ما هو ناسخ كما يجوز أن يرد النسخ على ما كان مشروعاً ابتداءً إذ المعنى لا يوجب الفرق بينهما .
وبيان هذا فيما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أن حرمة مفاداة الأسير الثابت بقوله تعالى : « ما كان لنبي أن يكون له أسرى » قد انتسخ بقوله تعالى : « فإما مناً بعد وإما فداء » ثم قال السُدِّي : هذا قد انتسخ بقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » لأن سورة براءة من آخر ما نزل فكان ناسخاً للحكم الذى كان قبله . وكذلك حكم الحبس في البيوت والأذى باللسان في كونه حداً قد انتسخ بقوله عليه السلام : « خذوا عني » الحديث . ثم هذا الحكم انتسخ بنزول قوله تعالى : « فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » وبرجم النبي عليه السلام ماعز بن مالك رضى الله عنه ، واستقر الحكم على أن الحد الكامل في حق غير المحسن مائة جلدة وفي حق المحسن الرجم .

ومما اختلفوا في أنه نسخ أم لا حكم الميراث ، فقد كان التورث بالخلف والهجرة ثابتاً في الابتداء ، قال تعالى : « والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم » وقال تعالى : « إن الذين آمنوا وهاجروا » إلى قوله : « أولئك بعضهم أولياء بعض ، والذين آمنوا ولم يهاجروا » الآية ، ثم انتسخ هذا عند بعض العلماء بنزول قوله تعالى : « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين » الآية . ومنهم من قال : هذا ليس بنسخ ولكن هذا تقديم وارث على وارث فلا يكون نسخاً ، كتقديم الابن على الأخ في الميراث لا يكون نسخ التورث بالأخوة ، وتقديم الشريك على الجار في استحقاق الشفعة لا يكون نسخ حكم الشفعة بالجوار . والأصح أن نقول : هذا نسخ بعض الأحوال دون البعض ؛ فإن قوله تعالى : « فآتوهم نصيبهم » تنصيص على أن بالخلف يستحق النصيب من الميراث مع وجود القريب ، ثم انتسخ هذا الحكم بقوله تعالى : « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » حتى لا يستحق بالخلف شيئاً مع وجود القريب أصلاً . ففرقنا أن هذا الحكم قد انتهى في هذه الحالة فكان نسخاً وإن كان

الإرث بهذا السبب باقياً في غير هذه الحالة ، وإلى ذلك أشار ابن مسعود رضى الله عنه في قوله : يا معشر همدان إنه ليس حى من أحياء العرب أخرى أن يموت الرجل فيهم ولا يعرف له نسب منكم فإذا كان ذلك فليضع ماله حيث أحب . والله أعلم .

باب الكلام في أفعال النبي عليه السلام

اعلم بأن أفعاله التى تكون عن قصد تنقسم أربعة أقسام : مباح ، ومستحب ، وواجب ، وفرض . وهنا نوع خامس وهو الزلة ، ولكنه غير داخل في هذا الباب ؛ لأنه لا يصلح للاقتداء به في ذلك ، وعقد الباب لبيان حكم الاقتداء به في أفعاله ؛ ولهذا لم يذكر في الجملة ما يحصل في حالة النوم والإغماء لأن القصد لا يتحقق فيه فلا يكون داخلاً فيما هو حد الخطاب . وأما الزلة فإنه لا يوجد فيها القصد إلى عيبتها أيضاً ، ولكن يوجد القصد إلى أصل الفعل . وبيان هذا أن الزلة أخذت من قول القائل : زل الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع ، ولكن وجد القصد إلى المشى في الطريق ، فمررنا بهذا أن الزلة ما تتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه ، ولكنه زل فاشتغل به عما قصد بعينه ، والمعصية عند الإطلاق إنما يتناول ما يقصده المباشر بعينه وإن كان قد أطلق الشرع ذلك على الزلة مجازاً . ثم لابد أن يقترن بالزلة بيان من جهة الفاعل أو من الله تعالى ، كما قال تعالى مخبراً عن موسى عليه السلام عند قتل القبطى : « هذا من عمل الشيطان » الآية ، وكما قال تعالى : « وعصى آدم ربه فغوى » الآية وإذا كان البيان يقترن به لا محالة علم أنه غير صالح للاقتداء به .

ثم اختلف الناس في أفعاله التى لا تكون عن سهو ولا من نتيجة الطبع على ما جيل عليه الإنسان ما هو موجب ذلك في حق أمته . فقال بعضهم : الواجب هو الوقف في ذلك حتى يقوم الدليل . وقال بعضهم : بل يجب اتباعه والاقتداء به في جميع ذلك إلا ما يقوم عليه دليل . وكان أبو الحسن الكرخى

رحمه الله يقول : إن علم صفة فعله أنه فعله واجباً أو ندباً أو مباحاً فإنه يتبع فيه بتلك الصفة ، وإن لم يعلم فإنه يثبت فيه صفة الإباحة ، ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتاً إلا بقيام الدليل . وكان الجصاص رحمه الله يقول بقول الكرخي رحمه الله إلا أنه يقول : إذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصاً . وهذا هو الصحيح .

فأما الواقفون احتجوا فقالوا : لما أشكل صفة فعله فقد تعذر اتباعه في ذلك على وجه الموافقة ؛ لأن ذلك لا يكون بالموافقة في أصل الفعل دون الصفة ؛ فإنه إذا كان هو فعل فعلاً نفلاً ونحن نفعله فرضاً يكون ذلك منازعة لا موافقة ، واعتبر هذا بفعل السحرة مع ما رأوه من الكليم ظاهراً فإنه كان منازعة منهم في الابتداء ، لأن فعلهم لم يكن بصفة فعله ، فعرفنا أن الوصف إذا كان مشككاً لا يتحقق الموافقة في الفعل لا محالة ، ولا وجه للمخالفة فيجب الوقف فيه حتى يقوم الدليل . وهذا الكلام عند التأمل باطل ، فإن هذا القائل إن كان يمنع الأمة من أن يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد أثبت صفة الخطر في الانباع ، وإن كان لا يمنعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد أثبت صفة الإباحة ، فعرفنا أن القول بالوقف لا يتحقق في هذا الفصل .

وأما الفريق الثاني فقد استدلوا بالنصوص الموجبة للاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم في أقواله وأفعاله ، نحو قوله تعالى : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » وقوله تعالى : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول » ، وقوله تعالى : « فاتبعوني يحببكم الله » وقوله تعالى : « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي » إلى قوله : « واتبعوه لعلكم تهتدون » وقوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » : أي عن سمتة وطريقته . وقال تعالى : « وما أمر فرعون برشيد » ففي هذه النصوص دليل على وجوب الاتباع علينا إلى أن يقوم الدليل بمنع من ذلك .

فأما الدليل لنا في هذا الفصل أن نقول : صح في الحديث أن النبي عليه

السلام خلع نعليه في الصلاة نخلع الناس نعالهم ، فلما فرغ قال : « مالكم خلعتُم نعالكم » الحديث . فلو كان مطلق فعله موجباً للمتابعة لم يكن لقوله : « مالكم خلعتُم نعالكم » معنى . وخرج للتراويح ليلة أو ليلتين فلما قيل له في ذلك قال : « خشيت أن تكتب عليكم ولو كتبت عليكم ما قتم بها » فلو كان مطلق فعله يلزماً الاتباع له في ذلك لم يكن لقوله : « خشيت أن تكتب عليكم » معنى . ثم قد بينا أن الموافقة حقيقتها في أصل الفعل وصفته فعمد الإطلاق إنما يثبت القدر المتيقن به وهو صفة الإباحة ، فإنه يترتب عليه التمكن من إيجاد الفعل شرعاً ، فيثبت القدر المتيقن به (وهو صفة الإباحة^(١)) من الوصف ، ويتوقف ما وراء ذلك على قيام الدليل ، بمنزلة رجل يقول لغيره : وكلتكَ بمالي فإنه يملك الحفظ ؛ لأنه متيقن لكونه مراد الموكل ، ولا يثبت ما سوى ذلك من التصرفات حتى يقوم الدليل ؛ يقرر ما ذكرنا أن الفعل قسمان : أخذ ، وترك . ثم أحد قسمي أفعاله وهو الترك لا يوجب الاتباع علينا إلا بدليل فكذلك القسم الآخر . وبيان هذا أنه حين كان الخمر مباحاً قد ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم شربها أصلاً ، ثم ذلك لا يوجب علينا ترك الشرب فيما هو مباح ؛ يوضحه أن مطلق فعله لو كان موجباً للاتباع لكان ذلك عاماً في جميع أفعاله ولا وجه للقول بذلك ؛ لأن ذلك يوجب على كل أحد أن لا يفارقه آباء الليل والنهار ليقف على جميع أفعاله فيقتدى به ؛ لأنه لا يخرج عن الواجب إلا بذلك ، ومعلوم أن هذا^(٢) مما لا يتحقق ولا يقول به أحد . فعرفنا أن مطلق الفعل لا يلزماً اتباعه في ذلك . فأما الآيات ففي قوله : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » دليل على أن التأسي به في أفعاله ليس بواجب ؛ لأنه لو كان واجباً لكان من حق الكلام أن يقول عليكم ، ففي قوله « لكم » دليل على أن ذلك مباح لنا لا أن يكون لازماً علينا . والمراد بالأمر بالاتباع التصديق والإقرار بما جاء به ؛ فإن الخطاب بذلك لأهل الكتاب وذلك بين في سياق الآية ، والمراد بالأمر ما يفهم من مطلق لفظ الأمر عند

(١) هذه العبارة ساقطة من الثمانية والهندية .

(٢) وفي الثمانية : أن ذلك .

الإطلاق ، وقد تقدم بيان هذا في أول الكتاب . ثم قال الكرخي : قد ظهر خصوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم بأشياء لا اختصاصه بما لا شركة لأحد من أمته معه في ذلك ، فكل فعل يكون منه فهو محتمل للوصف لجواز^(١) أن يكون هذا مما اختص هو به ويجوز أن يكون مما هو غير مخصوص به ، وعند احتمال الجانبين على السواء يجب الوقف حتى يقوم الدليل لتحقيق المعارضة . ولكن الصحيح ما ذهب إليه الجصاص ؛ لأن في قوله تعالى : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » تنصيص على جواز التأسي به في أفعاله ، فيكون هذا النص معمولاً به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك ، وقد دل عليه قوله تعالى : « فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم » وفي هذا بيان أن ثبوت الحل في حقه مطلقاً دليل ثبوته في حق الأمة ؛ ألا ترى أنه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصاً به بقوله تعالى : « خالصة لك من دون المؤمنين » وهو النكاح بغير مهر ، فلو لم يكن مطلق فعمله دليلاً للأمة في الإقدام على مثله لم يكن لقوله : « خالصة لك » فائدة ؛ فإن الخصوصية تكون ثابتة بدون هذه الكلمة ، والدليل عليه أنه عليه السلام لما قال لعبد الله بن رواحة حين صلى على الأرض في يوم قد مطروا في السفر : « ألم يكن لك في أسوة ؟ » فقال : أنت تسمى في رقبة قد فككت وأنا أسعى في رقبة لم يعرف فكاً كما . فقال : « إني مع هذا أرجو أن أكون أخشاكم لله » ولما سألت امرأة أم سلمة عن القبلة للصائم فقالت : إن رسول الله عليه السلام يُقبَلُ وهو صائم . فقالت لسنا كرسول الله قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، ثم سألت أم سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال : « هلا أخبرتها أني أقبل وأنا صائم ؟ » فقالت : قد أخبرتها بذلك فقالت كذا . فقال : « إني أرجو أن أكون أتقاكم لله وأعلمكم بمحدوده » ففي هذا بيان أن اتباعه فيما يثبت من أفعاله أصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصاً بفعله ، وهذا لأن الرسل أئمة يقتدى بهم ، كما قال تعالى : « إني

(١) وفي الثمانية والهندية : محتمل الوصف يجوز .

جاعلك للناس إماماً » فالأصل في كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم ، إلا ما يثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار أحوالهم وعلو منازلهم ، وإذا كان الأصل هذا ففي كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارناً به ؛ إذ الحاجة إلى ذلك ماسة عند كل فعل يكون [منهم^(١)] حكمه بخلاف هذا الأصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفي ، فترك بيان الخصوصية يكون دليلاً على أنه من جملة الأفعال التي هو فيها قدوة أمته .

فصل في بيان طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم

في إظهار أحكام الشرع

قد بينا أنه كان يعتمد الوحي فيما بينه من أحكام الشرع . والوحي نوعان : ظاهر ، وباطن . فالظاهر منه قسمان : [أحدهما^(٢)] ما يكون على لسان الملك بما يقع في سمعه بعد علمه بالبلغ بأنه قاطعة ، وهو المراد بقوله تعالى : « قل نزله روح القدس من ربك بالحق » وبقوله تعالى : « إنه لقول رسول كريم » الآية ، والآخر ما يتضح له بإشارة الملك من غير بيان بكلام ، وإليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله : « إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستوفى رزقها ، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب » والوحي الباطن هو : تأييد القلب على وجه لا يبقى فيه شبهة ولا معارض ولا مزاحم ، وذلك بأن يظهر له الحق بنور في قلبه من ربه يتضح له حكم الحادثة به ، وإليه أشار الله تعالى بقوله : « لتحكم بين الناس بما أراك الله » وهذا كله مقروناً بالابتلاء ، ومعنى الابتلاء هو : التأمل بقلبه في حقيقته حتى يظهر له ما هو المقصود ، وكل ذلك خاص لرسول الله تثبت به الحجة القاطعة ، ولا شركة للأمة في ذلك إلا أن يكرم الله به من شاء من أمته لحقه وذلك الكرامة للأولياء . وأما ما يشبه الوحي في رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو استنباط الأحكام من النصوص بالرأى

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

(٢) زيادة من الهندية .

والاجتهاد فإنما يكون من رسول الله بهذا الطريق ، فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على أنه يكون ثواباً لا محالة ، فإنه كان لا يقر على الخطأ فكان ذلك منه حجة قاطعة ، ومثل هذا من الأمة لا يجعل بمنزلة الوحي ؛ لأن المجتهد يخطئ ويصيب ، فقد علم أنه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم من صفة الكمال ما لا يحيط به إلا الله ، فلا شك أن غيره لا يساويه في إعمال الرأي والاجتهاد في الأحكام . وهذا يبتنى على اختلاف العلماء في أنه عليه السلام هل كان يجتهد في الأحكام ويعمل بالرأى فيما لا نص فيه ؟ فأبى ذلك بعض العلماء وقال : هذا الطريق حظ الأمة ، فأما حظ رسول الله صلى الله عليه وسلم هو العمل بالوحي من الوجوه التي ذكرنا . وقال بعضهم : قد كان يعمل بطريق الوحي تارة وبالرأى تارة ، وبكل واحد من الطريقين كان يبين الأحكام . وأصح الأقاويل عندنا أنه عليه السلام فيما كان يبتلى به من الحوادث التي ليس فيها وحى منزل كان ينتظر الوحي إلى أن تَمْضَى مدة الانتظار ، ثم كان يعمل بالرأى والاجتهاد ويبين الحكم به فإذا أقر عليه كان ذلك حجة قاطعة للحكم .

فأما الفريق الأول فاحتجوا بقوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » وقال تعالى : « قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى » ولأنه لا خلاف أنه كان لا يجوز لأحد مخالفة رسول الله عليه السلام فيما بينه من أحكام الشرع ، والرأى قد يقع فيه الغلط في حقه وفي حق غيره ، فلو كان يبين الحكم بالرأى لكان يجوز مخالفته في ذلك كما في أمر الحرب ؛ فقد ظهر أنهم خالفوه في ذلك غير مرة واستصوبهم في ذلك ؛ ألا ترى أنه لما أراد النزول يوم بدر دون الماء قال له الخياب بن المنذر رضى الله عنه : إن كان عن وحي فسمماً وطاعة ، وإن كان عن رأى فأبى أرى الصواب أن تنزل على الماء وتخذ الخياض ، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيه ونزل على الماء . ولما أراد يوم الأحزاب أن يعطى المشركين شطرنجاً ثمار المدينة لينصرفوا قام سعد بن معاذ وسعد بن عباد رضى الله عنهما وقالوا : إن كان هذا عن وحي فسمماً وطاعة ، وإن كان عن رأى فلا نمطيهم إلا السيف ، قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين فكانوا لا يطمعون

في ثمار المدينة إلا بشرى أو بقرى^(١) فإذا أعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم المدينة لا نعطيهم إلا السيف . وول عليه السلام : « إني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فأردت أن أصرفهم عنكم فإذا أبيتم أنتم وذاك » ثم قال للذين جاءوا للصلح : « اذهبوا فلا نعطيكم إلا السيف » ولما قدم المدينة استقبح ما كانوا يصنعونه من تلقيح النخيل فهاهم عن ذلك فأحشفت وقال : « عهدى بثماركم بخلاف هذا » فقالوا : نهيتنا عن التلقيح وإنما كانت جودة الثمر من ذلك . قال : « أنتم أعلم بأمر دنياكم وأنا أعلم بأمر دينكم » فتبين أن الرأي منه كالرأى من غيره في احتمال الغلط ، وبالاتفاق لا يجوز مخالفته فيما ينص عليه من أحكام الشرع ، فعرفنا أن طريق وقوفه على ذلك ما ليس فيه توهم الغلط أصلاً وذلك الوحي ، ثم الرأي الذي فيه توهم الغلط إنما يجوز المصير إليه عند الضرورة وهذه الضرورة تثبت في حق الأمة لا في حقه ؛ فقد كان الوحي يأتيه في كل وقت ، وما هذا إلا نظير التجري في أمر القبلة فإنه لا يجوز المصير إليه لمن كان بمكة معانيناً للكعبة ، ويجوز المصير إليه لمن كان نائباً عن الكعبة ؛ لأن من كان معانيناً فالضرورة المحوجة إلى التجري لا تتحقق في حقه لوجود الطريق الذي لا يتمكن فيه تهمة الغلط وهو المعانينة ، وكذلك حال رسول الله صلى الله عليه وسلم في العمل بالرأى في الأحكام ؛ ولأنه عليه السلام كان ينصب أحكام الشرع ابتداء والرأى لا يصلح لنصب الحكم به ابتداء وإنما هو لتعدية حكم النص إلى نظيره مما لا نص فيه كما في حق الأمة ؛ لأنه لا يجوز لأحد استعمال الرأي في نصب حكم ابتداء ، فعرفنا أنه إنما كان ينصب الحكم ابتداء بطريق الوحي دون الرأي ، وهذا لأن الحق في أحكام الشرع لله تعالى فإنما يثبت حق الله تعالى بما يكون موجباً للعلم قطعاً والرأى لا يوجب ذلك ، وبه فارق أمر الحرب والشورى في المعاملات ؛ لأن ذلك من حقوق العباد ، فالطلب به الدفع عنهم أو الجر إليهم فيما تقوم به مصالحهم ، واستعمال الرأي جائز في مثله لحاجة العباد إلى ذلك ؛ فإنه ليس في وسعهم فوق ذلك ، والله تعالى يتعالى عما يوصف به العباد من المعجز أو الحاجة ، فما هو حق الله تعالى لا يثبت ابتداء إلا بما يكون^(٢) موجباً علم اليقين .

(١) أى سوى أن يشتروا ثمار المدينة منا أو أن يأكلوها إذا أضفناهم .

(٢) وفي العثمانية : بما يوجب .

والحجة للقول الثانى قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » ورسول الله صلى الله عليه وسلم أولى الناس بهذا الوصف الذى ذكره عند الأمر بالاعتبار ، فعرفنا أنه داخل فى هذا الخطأ ، قال تعالى : « ولو رددوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » وقد دخل فى جملة المستنبطين من تقدم ذكره ، فعرفنا أن الرسول من جملة الذين أخبر الله أنهم يعلمون بالاستنباط ، وقال تعالى : « ففهمناها سليمان » والمراد أنه وقف على الحكم بطريق الرأى لا بطريق الوحي ؛ لأن ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان عليهما السلام فيه سواء ، وحيث خص سليمان عليه السلام بالفهم عرفنا أن المراد به بطريق الرأى ، وقد حكم داود بين الخصمين حين تسوروا المحراب بالرأى ؛ فإنه قال : « لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه » وهذا بيان بالقياس الظاهر . وقال النبى عليه السلام للخنثمية : « أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيت أكان يقبل منك ؟ » وهذا بيان بطريق القياس . وقال لعمر رضى الله عنه حين سألته عن القبلة للصائم : « أرأيت لو تهمضت بماء ثم مجتته أكان يضرك ؟ » وقال فى حرمة الصدقة على بنى هاشم : « أرأيت لو تهمضت بالماء أكنت شاربه ؟ » وهذا بيان بطريق القياس فى حرمة الأوساخ واستعمال المستعمل . وقال : « إن الرجل ليؤجر فى كل شىء حتى فى مباضة أهله » فقيل له : يقضى أحدنا شهوته ثم يؤجر على ذلك ؟ قال : « أرأيت لو وضع ذلك فيما لا يحل هل كان يأثم به ؟ » قالوا : نعم . قال : « فكذلك يؤجر إذا وضعه فيما يحل » وهذا بيان بطريق الرأى والاجتهاد . والدليل عليه أنه كان مأموراً بالمشاورة مع أصحابه ، قال تعالى : « وشاورهم فى الأمر » وقد صح أنه كان يشاورهم فى أمر الحرب وغير ذلك حتى روى أنه شاور أبا بكر وعمر رضى الله عنهما فى مفاداة الأسارى يوم بدر فأشار عليه أبو بكر بأن يفاذى بهم ، ومال رأيه إلى ذلك حتى نزل قوله تعالى : « لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم » ومفاداة الأسير بالمال جوازه وفساده من أحكام الشرع ومما هو حق الله تعالى ، وقد شاور فيه أصحابه وعمل فيه بالرأى إلى أن نزل الوحي بخلاف ما رآه ، فعرفنا أنه كان يشاورهم فى الأحكام كما فى الحروب ، وقد شاورهم فيما يكون جامعاً لهم فى أوقات الصلاة ليؤدوها بالجماعة ، ثم لما جاء عبد الله بن زيد رضى الله عنه وذكر ما رأى فى المنام من أمر الأذان

فأخذ به وقال : « ألقيها على بلال » ومعلوم أنه أخذ بذلك بطريق الرأى دون طريق الوحى ؛ ألا ترى أنه لما أتى عمر وأخبره أنه رأى مثل ذلك قال الله أكبر هذا أثبت ، ولو كان قد نزل عليه الوحى به لم يكن لهذا الكلام معنى ، ولا شك أن حكم الأذان مما هو [من ^(١)] حق الله ثم قد جوز العمل فيه بالرأى ، فعرفنا أن ذلك جائز ، ولا معنى لقول من يقول إنه إنما كان يستشيرهم فى الأحكام لتطيب نفوسهم ؛ وهذا لأن فيما كان الوحى فيه ظاهراً معلوماً ما كان يستشيرهم ، وفيما كان يستشيرهم الحال لا يخلو إما أن كان يعمل برأيهم أولاً يعمل ، فإن كان لا يعمل برأيهم وكان ذلك معلوماً لهم فليس فى هذه الاستشارة تطيب النفس ولكنها من نوع الاستهزاء وظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم محال ، وإن كان يستشيرهم ليعمل برأيهم فلا شك أن رأيه يكون أقوى من رأيهم ، وإذا جاز له العمل برأيهم فيما لا نص فيه فجواز ذلك برأيه ^(٢) أولى . ويتبين بهذا أنه إنما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه ^(٣) ومحاميس الرأى ، على ما كان يقول : « المشورة تلقح العقول » وقال : « من الحزم أن تستشير ذا رأى ثم تطيعه » ثم الاستنباط بالرأى إنما يقتضى على العلم بمعانى النصوص ، ولا شك أن درجته فى ذلك أعلى من درجة غيره ، وقد كان يعلم بالمشابهة الذى لا يقف أحد من الأمة بعده على معناه ، فعرفنا بهذا أن له من هذه الدرجة أعلى النهاية ، وبعد العلم بالطريق الذى يوقف به على الحكم المنع من استعمال ذلك نوع من الحجر ، وتجويز استعمال ذلك نوع إطلاق وإنما يليق بعلو درجته الإطلاق دون الحجر . وكذلك ما يعلم بطريق الوحى فهو محصور متناه ، وما يعلم بالاستنباط من معانى الوحى غير متناه . وقيل أفضل درجات العلم للعباد طرق الاستنباط ؛ ألا ترى أن من يكون مستنبطاً من الأمة فهو على درجة ممن يكون حافظاً غير مستنبط ، فالقول بما يوجب سد باب ما هو أعلى الدرجات فى العلم عليه شبه المحال ، ولولا طعن التمتعيتين لكان الأولى بنا الكف عن الاشتغال بإظهار هذا بالحجة ، فقد كان درجته فى العلم مالا

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفى الثمانية : كان أولى

(٣) وفى الثمانية : وتخمير الرأى . وحس الرأى : شدته وقوته .

يحيط به إلا الله ، وتعام معنى التعظيم في حق من هو دونه أن لا يشتغل بمثل هذا التقسيم في حقه ، وإنما ذكرنا ذلك لدفع طعن المتعنتين . ثم ما بينه بالرأى إذا أقر عليه كان صواباً لا محالة فيثبت به علم اليقين ، بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأى ، وهو نظير الإلهام على ما أشرنا إليه في بيان الوحي الباطن ، وأنه حجة قاطعة في حقه وإن كان الإلهام في حق غيره لا يكون بهذه الصفة على ما نبينه في بابيه . والدليل على هذه القاعدة ما روى أن خولة رضى الله عنها لما جاءت إليه تسأله عن ظهار زوجها منها قال : « ما أراك إلا قد حرمت عليه » فقالت : إني أشتكى إلى الله فأنزله تعالى قوله : « قد سمع الله قول التي تجادلك » الآية ، فمرفنا أنه كان يفنى بالرأى في أحكام الشرع وكان لا يقر على الخطأ ، وهذا لأننا أمرنا باتباعه ، قال تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه » وحين بين بالرأى وأقر على ذلك كان اتباع ذلك فرضاً علينا لا محالة ، فمرفنا أن ذلك هو الحق المتيقن به ، ومثل ذلك لا يوجد في حق الأمة ، فالمجتهد قد يخطئ ويقر على ذلك ، فلهذا لم يكن الرأى في حق غيره منوجباً علم اليقين ولا صالحاً لنصب الحكم به ابتداء ، بل لتعدية حكم النص إلى غير النصوص عليه . والدليل عليه أنه قد ثبت بالنص عمله بالرأى فيما لم يقر عليه ، وربما عوتب على ذلك وربما لم يعاتب . فمما عوتب عليه ما وقعت الإشارة إليه في قوله تعالى : « عفا الله عنك لم أذنت لهم » وفي قوله تعالى : « عبس وتولى أن جاءه الأعمى » ومما لم يعاتب عليه ما يروى أنه لما دخل بيته ووضع السلاح - بين فرغ من حرب الأحزاب أتاه جبريل عليه السلام وقال : وضعت السلاح ولم تضعه الملائكة . وأمره بأن يذهب إلى بني قريظة . ومن ذلك أنه أمر أبا بكر رضى الله عنه بتبليغ سورة براءة إلى المشركين في العام الذي أمره فيه أن يحج بالناس ، فأتاه جبريل عليه السلام فقال : لا يبلغها إليهم إلا رجل منك . فبعث على بن أبي طالب رضى الله عنه في أثره ليكون هو المبلغ للسورة إليهم ، والقصة في ذلك معروفة ، فهذا يتبين أنه كان يعمل برأيه ، وكان لا يقر إلا على ما هو الصواب ، ولهذا كان لا تجوز مخالفته في ذلك لأنه حين أقر عليه فقد حصل التيقن بكون الصواب فيه ، فلا يسع لأحد أن يخالفه في ذلك . فأما قوله : « وما ينطق عن الهوى » فقد قيل : هذا فيما يتلو عليه من

القرآن ، بدليل أول السورة قوله تعالى : « والنجم إذا هوى » : أى والقرآن إذا أنزل . وقيل المراد بالهوى : هوى النفس الأمارة بالسوء ، وأحد لا يجوز على رسول الله صلى الله عليه وسلم اتباع هوى النفس أو القول به ، ولكن طريق الاستنباط والرأى غير هوى النفس . وهذا أيضاً تأويل قوله تعالى : « قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى » ثم فى قوله : « إن أتبع إلا ما يوحى إلى » ما يوضح جميع ما قلنا ؛ لأن اتباع الوحى إنما يتم فى العمل بما فيه الوحى بعينه ، واستنباط المعنى فيه^(١) لإثبات الحكم فى نظيره وذلك بالرأى يكون . ثم قد بينا أنه ما كان يقر إلا على الصواب فإذا أقر على ذلك كان ذلك وحياً فى المعنى وهو يشبه الوحى فى الابتداء على ما بينا ، إلا أنا شرطنا فى ذلك أن ينقطع طمعه عن الوحى ، وهو نظير ما يشترط فى حق الأمة للعمل بالرأى المرض على الكتاب والسنة ، فإذا لم يوجد فى ذلك فحينئذ يصر إلى اجتهاد الرأى . ونظيره من الأحكام من كان فى السفر ولا ماء معه وهو يرجو وجود الماء فعليه أن يطلب الماء ولا يجعل بالتيمم ، وإن كان لا يرجو وجود الماء فحينئذ يتيمم ولا يشتغل بالطلب ، فحال غير رسول الله ممن يتلى بحادثة كحال من لا يرجو وجود الماء ؛ لأنه لا طمع له فى الوحى فلا يؤخر العمل بالرأى والاجتهاد ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأتيه الوحى فى كل ساعة^(٢) عادة فكان حاله فيما يتلى به من الحوادث كحال من يرجو وجود الماء ؛ فلهذا كان ينتظر ولا يجعل بالعمل بالرأى ، وكان هذا الانتظار فى حقه بمنزلة التأمل فى النص المؤول أو الخفى فى حق غيره ، ومدة الانتظار فى ذلك أن ينقطع طمعه عن نزول الوحى فيه ، بأن كان يخاف الفتور فحينئذ يعمل فيه بالرأى ويبينه للناس ، فإذا أقر على ذلك كانت حجة قاطعة بمنزلة الثابت بالوحى .

(١) وفى النسختين : منه .

(٢) وفى المأينة والمهندية : وقت .

فصل

قال علماؤنا رحمهم الله : فمل النبي عليه السلام وقوله متى ورد ، واقعاً لما هو في القرآن يجعل سادراً عن القرآن وبياناً لما فيه . وأصحاب الشافعي يقولون : يجعل ذلك بيان حكم مبتدأ حتى يقوم الدليل على خلافه . وعلى هذا قلنا : بيان النبي عليه السلام للتيمم في حق الجنب صادر عما في القرآن ، وبه يتبين أن المراد من قوله تعالى : « أو لأمستم النساء » الجماع دون المس باليد ، وهم يحملون ذلك بيان حكم مبتدأ ويحملون قوله « أو لأمستم النساء » على المس باليد ؛ قالوا : لأنه يحتمل أن يكون ذلك سادراً عما في القرآن ، ويحتمل أن يكون شرع الحكم ابتداء وهو في الظاهر غير متصل بالآية فيحمل على أنه بيان حكم مبتدأ باعتبار الظاهر ؛ ولأن في حمله على هذا زيادة فائدة ، وفي حمله على ما قلتم تأكيد ماصار معلوماً بالآية ببيانه فحمله على ما يفيد فائدة جديدة كان أولى . وحججتنا فيه قوله تعالى : « إن هو إلا وحي يوحى » ففي هذا تنصيص على أن قوله وفعله في حكم الشرع يكون عن وحي ، فإذا كان ذلك ظاهراً معلوماً في الوحي التلو عرفنا أنه صادر عن ذلك ؛ إذ لو لم نجعله سادراً عن ذلك احتجنا إلى إثبات وحي غير متلو فيه وإثبات الوحي من غير الحاجة ومع الشك لا يجوز . وقال تعالى : « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » : أى ردوه إلى كتاب الله وقال تعالى « وأن احكم بينهم بما أنزل الله » فإذا ظهر منه حكم في حادثة وذلك الحكم موجود فيما أنزل الله عرفنا أنه حكم فيه بما أنزل الله لأنه ما كان يخالف ما أمر به ؛ ولأن الصحابة رضی الله عنهم فهموا ذلك من أفعاله ، فإنهم حملوا قطعه يد السارق على الوجوب وأدائه الصلاة في مواقيتها على الوجوب ، وقد بينا أن مطلق فعله لا يدل على ذلك ، فلو لا أنهم علموا أن فعله ذلك صادر عن الآيات الدالة على الوجوب نحو قوله تعالى : « حافظوا على الصلوات » وقوله تعالى : « فاقطعوا أيديهما » لاستفسروه وطلبوا منه بيان صفة فعله ، وحيث لم يشتغلوا بذلك عرفنا أنهم علموا أن فعله ذلك منه صادر عن الآية^(١) ، فأما دعواهم الاحتمال

(١) في الثمانية : عن القرآن .

ساقط ، فإن الظاهر أن ذلك منه صادر عن القرآن ؛ لأنه مأمور بإتباع ما في القرآن كغيره . وقال تعالى : « واتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ » فسقط اعتبار الاحتمال مع هذا الظاهر . وقولهم : فيه زيادة فائدة ، ساقط فإن إثبات هذه الزيادة لا يمكن إلا بعد إثبات وحى بالشك ومن غير حاجة إليه ، وقد بينا أن ذلك لا يجوز .

فصل

قال علماؤنا رحمهم الله : فعل النبي عليه السلام متى كان على وجه البيان لما في القرآن وحصل ذلك منه في مكان أو زمان فالبيان يكون وافماً بفعله وبما هو من صفاته عند الفعل ، فأما المكان والزمان لا يكون شرطاً فيه . وأصحاب الشافعي يقولون : البيان منه بالمداومة على فعل مندوب إليه في مكان أو على فعل واجب في مكان أو زمان يدل على أن ذلك المكان والزمان شرط فيه . وعلى هذا قلنا : إحرام النبي صلى الله عليه وسلم بالحج في أشهر الحج لا يكون بياناً في أن الإحرام تختص صحته بالوجود في أشهر الحج حتى يجوز^(١) الإحرام بالحج قبل أشهر الحج . وكذلك فعله ركعتي الطواف في مقام إبراهيم لا يكون بياناً أن ركعتي الطواف تختص بالأداء في ذلك المكان . وعلى قول الشافعي رحمه الله ينتصب الزمان شرطاً ببيانه والمكان في أحد الوجهين أيضاً ، قال : لأن مداومته على ذلك في مكان بعينه أو زمان بعينه لو لم يحمل على وجه البيان لم يبق له فائدة أخرى ، وقد علمنا أنه مداوم على ذلك إلا لفائدة ، ثم قاس هذا بمداومته على فعل الصلوات المفروضة في الأوقات المخصوصة والأمكنة الطاهرة فإن ذلك بيان منه لوجوب مراعاة ذلك الزمان والمكان في أداء الفرائض فكذلك في سائر أفعاله . ولكننا نقول : البيان إنما يحصل بفعله والمكان والزمان ليس من فعله في شيء ، فما كان المكان والزمان إلا بمنزلة فعل غيره ، وغيره وإن ساعده على ذلك الفعل فإن البيان يكون حاصلًا بفعله لا بفعل غيره

(١) وفي الهندية : لا يجوز . وكلاماً معتدلاً .

فكذلك المكان الذى يوجد فيه الفعل أو الزمان الذى يوجد فيه الفعل لا يكون له حظ فى حصول البيان به ، بل يحمل البيان حاصلًا بفعله فقط إلا أن يكون هناك أمر مجمل فى حق الزمان محتاجًا إلى البيان أو فى حق المكان ، كما فى باب الصلاة فإننا نعلم فرضيتها فى بعض الأوقات [المخصوصة ^(١)] واختصاص جواز أدائها ببعض الأماكن بالنص ^(٢) فيكون فعله فى الأوقات المخصوصة والأمكنة الطاهرة بيانًا للمجمل فى ذلك كله ، فأما فعله فى باب الحج بيان لقوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت » وذلك حاصل بالفعل لابلوقت ، لأنه ليس فيه أمر مجمل لاختصاص عقد الإحرام بالحج ببعض الأوقات دون البعض ، وما كان ذلك إلا نظير مباشرة الطهارة بالماء فى الوقت ، فإن ذلك كان بيانًا منه لأصل الطهارة المأمور بها فى الكتاب ، ولم يكن بيانًا فى التخصيص فى الوقت حتى تجوز الطهارة بالماء قبل دخول الوقت بلا خلاف .

فصل فى بيان شرائع من قبلنا

اختلف العلماء فى هذا الفصل على أقاويل . فمنهم من قال : ما كان شريعة لنبي فهو باق أبدًا حتى يقوم دليل النسخ فيه وكل من يأتي فعله أن يعمل به على أنه شريعة ذلك النبي عليه السلام مالم يظهر ناسخه . وقال بعضهم : شريعة كل نبي تنتهى ببعث نبي آخر بعده حتى لا يعمل به إلا أن يقوم الدليل على بقاءه وذلك ببيان من النبي المبعوث بعده . وقال بعضهم : شرائع من قبلنا يلزمنا العمل به على أن ذلك شريعة لنبينا عليه السلام فيما لم يظهر دليل النسخ فيه ، ولا يفصلون بين ما يصير معلومًا من شرائع من قبلنا بنقل أهل الكتاب أو برواية المسلمين عما فى أيديهم من الكتاب وبين ما ثبت من ذلك ببيان فى القرآن أو السنة . وأصح الأقاويل عندنا أن ما ثبت بكتاب الله أنه كان شريعة من قبلنا أو ببيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن علينا العمل به على أنه شريعة لنبينا عليه السلام مالم يظهر ناسخه ، فأما ما علم بنقل أهل الكتاب أو بفهم المسلمين

(١) زيادة من الهندية .

(٢) النص قوله تعالى « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابًا موقوتًا » هذا فى الزمان . وفى المكان : « أن طهرا بتي » هامش المثنائية .

من كتبهم فإنه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على أنهم حرفوا الكتب ، فلا يعتبر نقلهم في ذلك لتوهم أن المنقول من جملة ما حرفوا ، ولا يعتبر فهم المسلمين ذلك مما في أيديهم من الكتب لجواز أن يكون ذلك من جملة ما غيروا وبدلوا . والدليل على أن المذهب هذا أن محمداً قد استدل في كتاب الشرب على جواز القسمة بطريق المهايأة في الشرب بقوله تعالى : « ونبئهم أن الماء قسمة بينهم » وبقوله تعالى : « هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم » وإنما أخبر الله تعالى ذلك عن صالح عليه السلام ومعلوم أنه ما استدل به إلا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا عليه السلام . واستدل أبو يوسف على جريان القصاص بين الذكر والأنثى بقوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » وبه كان يستدل الكرخي على جريان القصاص بين الحر والعبد والمسلم والذمي ، والشافعي في هذا لا يخالفنا ، وقد استدل برجم النبي صلى الله عليه وسلم اليهوديين بحكم التوراة ، كما نص عليه بقوله « أنا أحق من أحيأ سنة أمتوها » على وجوب الرجم على أهل الكتاب وعلى أن ذلك صار شريعة لنبينا . ونحن لا ننكر ذلك أيضاً ولكننا ندعى انتساخ ذلك بطريق زيادة شرط الإحصان لإيجاب الرجم في شريعتنا ، ولمثل هذه الزيادة حكم النسخ عندنا . وبين المتكلمين اختلاف في أن النبي عليه السلام قبل نزول الوحي [عليه^(١)] هل كان متمبداً بشريعة من قبله ؟ فهم من أبي ذلك ، ومنهم من توقف فيه ، ومنهم من قال كان متمبداً بذلك ، ولكن موضع بيان هذا الفصل أصول التوحيد ؛ فإننا نذكر ههنا ما يتصل بأصول الفقه .

فأما الفريق الأول قالوا : صفة الإطلاق في الشيء يقتضي التأييد فيه إذا كان محتملاً للتأييد ، فالتوقيف يكون زيادة فيه لا يجوز إثباته إلا بالدليل ، ثم الرسول الذي كان الحكم شريعة له لم يخرج من أن يكون رسولاً برسول آخر بعث بعده ، فكذلك شريعته لا تخرج من أن تكون معمولاً بها وإن بعث بعده رسول آخر مالم يقر دليل النسخ فيه ؛ ألا ترى أن علينا الإقرار بالرسول كلهم ، وإلى ذلك وقعت الإشارة في قوله تعالى : « والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته

وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله » فكذلك ما ثبت شريعة لرسول فما لم يظهر ناسخه فهو بمنزلة ما ليس فيه احتمال النسخ في كونه باقياً معمولاً به ؛ يوضحه أن ما ثبت شريعة لرسول فقد ثبتت الحقيقة فيه وكونه مرضياً عند الله ، وبمث الرسل لبيان ما هو مرضى عند الله فما علم كونه مرضياً قبل بعث رسول آخر لا يخرج من أن يكون مرضياً ببعث رسول آخر ، وإذا بقي مرضياً كان معمولاً به كما كان قبل بعث الرسول الثانى ، وبهذا تبين الفرق ^(١) أن الأصل هو الموافقة في شرائع الرسل إلا إذا تبين تغيير حكم بدليل النسخ .

فأما الفريق الثانى فقد استدلوا بقوله تعالى : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » وقوله : « وجعلناه هدى لبنى إسرائيل » فتخصيص بنى إسرائيل بكون التوراة هدى لهم يكون دليلاً على أنه لا يلزمنا العمل بما فيه إلا أن يقوم دليل يوجب العمل به في شريعتنا ؛ ولأن بعث الرسل لبيان ما بالناس حاجة إلى بيانه ، وإذا لم تحمل شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر لم يكن بالناس حاجة إلى البيان عند بعث الثانى ؛ لأن ذلك مبين عندهم بالطريق الموجب للعلم ، فمن هذا الوجه يتبين أن بعث رسول آخر دليل النسخ لشريعة كانت قبله ؛ ولهذا جعلنا هذا كالنسخ فيما يحتمل النسخ دون ما لا يحتمل النسخ أصلاً كالتوحيد وأصل الدين ؛ ألا ترى أن الرسل عليهم السلام ما اختلفوا في شئ من ذلك أصلاً ولا وصفاً ولا يجوز أن يكون بينهم فيه خلاف ؛ ولهذا انقطع القول ببقاء شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم إلى قيام الساعة لعلمنا بدليل مقطوع به أنه لا نبي بعده حتى يكون ناسخاً لشريعته ؛ يوضحه أن الأنبياء عليهم السلام قبل نبينا أكثرهم إنما بعثوا إلى قوم مخصوصين ورسولنا هو المبعوث إلى الناس كافة على ما قال عليه السلام : « أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلى : بعثت إلى الأحمر والأسود ، وقد كان النبي قبلى يبعث إلى قومه » الحديث ، فإذا ثبت أنه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على أهل مكان دون أهل مكان آخر وإن كان ذلك مرضياً عند الله تعالى علمنا أنه يجوز أن يكون وجوب العمل به على أهل زمان دون أهل زمان آخر

(١) وفي المئانية والهندية : يتبين أن الأصل .

وإن كان [ذلك^(١)] منتهياً ببعث نبي آخر وقد كان يجوز اجتماع نبيين في ذلك الوقت في مكانين على أن يدعو كل واحد منهما إلى شريعته ، فمرفنا أنه يجوز مثل ذلك في زمانين وأن المبعوث آخراً يدعو إلى العمل بشريعته وبأمر الناس باتباعه ولا يدعو إلى العمل بشريعة من قبله ، فتمين الكلام في نبينا فإنه كان يدعو الناس إلى اتباعه كما قال تعالى : « فاتبعوني يحببكم الله » وإنما يأمر بالعمل بشريعته فلو بقيت شرائع من قبلنا معمولاً بها بعد مبعتها لدعا الناس إلى العمل بذلك ، ولكن يجب عليه أن يعلم ذلك أصحابه ليتمكنوا من العمل به ولو فعل ذلك لنقل إلينا نقلاً مستفيضاً والنقول إلينا منعه إياهم عن ذلك ؛ فإنه روى [أنه عليه الصلاة والسلام^(٢)] لما رأى صحيفة في يد عمر سأله عنها فقال : هي التوراة . فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال : « أمتهوكون^(٣) » كما تهوكت اليهود والنصارى ! والله لو كان موسى حياً ما وسمعه إلا اتباعي » وبهذا اللفظ يتبين أن الرسول المتقدم يبعث رسول آخر يكون كالواحد من أمته في لزوم اتباع شريعته لو كان حياً ، وعليه دل كتاب الله كما قال تعالى : « وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به » فأخذ الميثاق عليهم بذلك من آيين الدلائل على أنهم بمنزلة أمة من بعث آخراً في وجوب اتباعه ، وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام فإنه لا نبي بعده فكان الكل ممن تقدم ومن تأخر في حكم التابع له وهو بمنزلة القلب يطيعه الرأس ويتبعه الرجل .

والفريق الثالث استدلوا بهذا الكلام أيضاً ولكن بطريق أن ما كان شريعة لمن قبلنا يصير شريعة لنبينا صلى الله عليه وسلم ، ومن تقدم في العمل به يكون متبعاً له وفي حكم العامل بشريعته من هذا الوجه ؛ فإن الله تعالى قال : « ملة أبيكم إبراهيم^(٤) » وقال تعالى « قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم » وقال تعالى « وهو محسن واتباع ملة إبراهيم حنيفاً » وما يكون منتهياً منسوخاً لا يكون متبعاً ، فهذه النصوص يقين أنه منبوع وأنه ملة إبراهيم فلم يبق

(١) زيادة من الهندية والعثمانية .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) « أمتهوكون أنتم » يريد أمتهوكون . والهوك الحق ، ورجل أهوك ، والهوك والسقوط :

هوة الردى — هاشم العثمانية .

(٤) لعله يستشهد بقوله تعالى « ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً » .

طريق سوى أن نقول قد صار ذلك شريعة لنبينا عليه السلام ، ويجب على الناس العمل به بطريق أنه شريعة له حتى يقوم دليل نسخه في شريعته ؛ ألا ترى أنه قد اجتمع نبيان في وقت واحد وفي مكان واحد فيمن قلنا على أن كان أحدهما تبعاً للآخر نحو هارون مع موسى ، ولوط مع إبراهيم كما قال تعالى : « فأمن له لوط » فكانت الشريعة لأحدهما والآخر نبي مرسل وهو مأمور باتباعه والعمل بشريعته ، ولا يجوز القول باجتماع نبيين في وقت واحد ومكان واحد على أن يكون لكل واحد منهما شريعة تخالف شريعة الآخر في وقت من الأوقات . واستدلوا على ذلك بقوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » ومعلوم أن الهدى في أصل الدين وأحكام الشرع جميعاً .

فإن قيل : المراد به الأمر بالاقتداء بهم في أصل الدين فإنه مبني على ما تقدم من قوله تعالى : « فلما جن عليه الليل » إلى قوله « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم » إلى قوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله » والدليل عليه أنه قد كان في المذكورين من لم يكن نبياً فإنه قال « ومن آباؤهم وذرياتهم وإخوانهم » ومعلوم أن الأمر بالاقتداء في أحكام الشرع لا يكون في غير الأنبياء وإنما يكون ذلك في أصل الدين ؛ ولأنه قد كان في شرائعهم النسخ والمنسوخ ، فالأمر بالاقتداء بهم في الأحكام على الإطلاق يكون أمراً بالعمل بشيئين مختلفين متضادين وذلك غير جائز . قلنا : في الآية تنصيص على الاقتداء بهداهم وذلك يعم أصل الدين وأحكام الشرع ؛ ألا ترى إلى قوله تعالى : « آلم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين » أنه يدلنا على أن الهدى كل ما يجب الاتقاء فيه وما يكون المهتدى فيه متقياً ، وقال تعالى : « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون » والحكم إنما يكون بالشرائع ، ولما سئل مجاهد عن سجدة ص قال : سجدتها داود وهو ممن أمر نبيكم بأن يقتدى به ، وتلا قوله تعالى : « فبهدهم اقتده » فهذا تبين أن هذا أمر مبتدأ غير مبني على ما سبق فعمومه يتناول أصل الدين والشرائع جميعاً . وقوله : فيها ناسخ ومنسوخ ، قلنا : وفي شريعتنا أيضاً ناسخ ومنسوخ ثم لم يمنع ذلك إطلاق القول بوجوب الاقتداء علينا برسول الله صلى الله

عليه وسلم في شريعته . وقوله : قد كان فيهم من ليس بنبي ، لا كذلك
قد ألحق به من البيان ما يعلم به أن المراد الأنبياء وهو قوله تعالى :
« واجتنبناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم ، أولئك الذين آتيناهم الكتاب »
مع أن الأمر بالاعتداء يعلم أنه لا يتناول إلا من يعلم أنه مرضى الطريقة ،
مقتدى به من نبي أو ولي ، والأولياء على طريقة الأنبياء عليهم السلام
في العمل بشرائعهم ، فبهذا يتبين أن المراد هو الأمر بالاعتداء بالأنبياء
عليهم السلام ، ومعلوم أنه ما أمر بالاعتداء بهم في دعاء الناس إلى شريعتهم
وإنما أمر بذلك على أن يدعو الناس إلى شريعته ، ففرغنا بهذا أن ذلك كله
صار شريعة له ، بمنزلة الملك ينتقل من المورث إلى الوارث فيكون ذلك
الملك بعينه مضافاً إلى الوارث بعد ما كان مضافاً إلى المورث في حياته ،
وإلى ذلك وقعت الإشارة في قوله تعالى : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا
من عبادنا » فأما قوله : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » قد عرفنا
يقيناً أنه ليس المراد به المخالفة في النهاج في الكل بل ذلك مراد في البعض
وهو ما قام الدليل فيه على انتساخه . وقوله : « هدى لبني إسرائيل » لا يدل
على أنه ليس بهدى لغيرهم ، كقوله تعالى : « هدى للمتقين » والقرآن
هدى للناس أجمع ، وأيد هذا دعاء رسول الله عليه الصلاة والسلام بالتوراة
وطلب حكم الرجم منه للعمل به ، وقوله : « أنا أحق من أحياء سنة أماتوها »
فإن إحياء سنة أميتت إنما يكون بالعمل بها ، ففرغنا أن التوراة هدى لبني
إسرائيل ولغيرهم ، وأيد جميع ما ذكرنا قوله تعالى : « مصداقاً لما بين
يديه من الكتاب ومهيئنا عليه » ولا معنى لذلك سوى أن ما فيه يصير
شريعة لنبينا بما أزل عليه من الكتاب إلا ما ثبت نسخه ، وهذا هو
القول الصحيح عندنا ، إلا أنه قد ظهر من أهل الكتاب الحسد وإظهار
العداوة مع المسلمين فلا يعتمد قولهم فيما يزعمون أنه من شريعتهم وأن ذلك
قد انتقل إليهم بالتواتر ، ولا تقبل شهادتهم في ذلك لثبوت كفرهم وضلالهم
فلم يبق لثبوت ذلك طريق سوى نزول القرآن به أو بيان الرسول له ،
فا وجد فيه هذا الطريق فعلمنا فيه الاتباع والعمل به حتى يقوم دليل

النسخ ، وأيد ما ذكرنا قوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » . « فأولئك هم الظالمون » ومعلوم أنهم ما كانوا يمتنعون من العمل بأحكام التوراة وإنما كانوا يمتنعون من العمل به على طريق أنه شريعة رسولنا فإنهم كانوا لا يقرون برسالته وقد سماهم الله كافرين ظالمين ممتنعين من الحكم بما أنزل الله . وكذلك قال تعالى : « وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » وإنما سماهم فاسقين لتركهم العمل بما في الإنجيل على أنه شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، فهذا يتبين أن ذلك كله قد صار شريعة لنبينا عليه السلام وأنه يجب اتباعه والعمل به على أنه شريعة نبينا . وفي قوله تعالى : « وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله » تنصيص على أنه معمول به . وقال تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً » إلى قوله : « أن أقيموا الدين » والدين اسم لكل ما يدان الله به فتدخل الأحكام في ذلك ، ويظهر أن ذلك كله قد صار شريعة لنبينا فيجب اتباعه والعمل به إلا ما قام دليل النسخ فيه .

فصل في تقليد الصحابي إذا قال قولاً ولا يعرف له مخالف

حكى أبو عمرو بن دانيكا^(١) الطبري عن أبي سعيد البردعي رحمه الله أنه كان يقول : قول الواحد من الصحابة مقدم على القياس يترك القياس بقوله ، وعلى هذا أدركنا مشايخنا . وذكر أبو بكر الرازي عن أبي الحسن الكرخي رحمه الله : أنه كان يقول : أرى أبا يوسف يقول في بعض مسائله : القياس كذا إلا أني تركته للأثر ، وذلك الأثر قول واحد من الصحابة . فهذه دلالة بينة من مذهبه على تقديم قول الصحابي على القياس . قال^(٢) : وأما أنا فلا يمجبني هذا المذهب . وهذا الذي ذكره الكرخي عن أبي يوسف موجود في كثير من المسائل عن أصحابنا ، فقد قالوا في الضمضة والاستنشاق : إنهما سنتان في القياس في الجنابة والوضوء جميعاً تركنا

(١) هو أحمد بن محمد بن عبد الرحمن الطبري أبو عمرو . قال في الجواهر : ابن دانيكا ، بلا ياء . والذي يظهر لي أن الصواب دانيكا بالياء ، والله أعلم .
(٢) يعني أبا الحسن الكرخي — هامش الثمانية .

القياس لقول ابن عباس وقالوا في الدم إذا ظهر على رأس الجرح ولم يسلم فهو ناقض للطهارة في القياس تركناه لقول ابن عباس ، وقالوا في الإغماء : إذا كان يوماً وليلة أو أقل فإنه يمنع قضاء الصلوات في القياس تركناه لفعل عمار بن ياسر رضي الله عنهما ، وقالوا في إقرار المريض لوارثه إنه جائز في القياس تركناه لقول ابن عمر رضي الله عنهما . وقال : أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن اشترى شيئاً على أنه [إن^(١)] لم ينقد الثمن إلى ثلاثة أيام فلا بيع بينهما فالمقد فاسد في القياس تركناه لأثر يروى عن ابن عمر . وقال أبو حنيفة : إعلم قدر رأس المال فيما يتعلق بالمقد على قدره شرط لجواز السلم بلغنا نحو ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما ، وخالفه أبو يوسف ومحمد بالرأى . وقال أبو يوسف ومحمد : إذا ضاع العين في يد الأجير المشترك بما يمكن التحرز عنه فهو ضامن لأثر يروى فيه عن علي رضي الله عنه . وقال أبو حنيفة : لا ضمان عليه ، فأخذ بالرأى مع الرواية بخلافه عن علي . وقال محمد : لا تطلق الحامل أكثر من واحدة للسنة بلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر رضي الله عنهما . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف بالرأى : إنها تطلق ثلاثاً للسنة . ففرغنا أن نعمل علمائنا بهذا في مسائلهم مختلف . وللشافعي في المسألة قولان كان يقول في القديم : يقدم قول الصحابي على القياس ، وهو قول مالك ، وفي الجديد كان يقول : يقدم القياس في العمل به على قول الواحد والاثنين من الصحابة ، كما ذهب إليه الكرخي . وبعض أهل الحديث يخصصون بترك القياس في مقابلة قولهم الخلفاء الراشدين ، ويستدلون بقوله عليه السلام « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » وبقوله عليه السلام : « اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر » فظاهر الحديثين يقتضي وجوب اتباعهما وإن خالفهما غيرهما من الصحابة ، ولكن يترك هذا الظاهر عند ظهور الخلاف بقيام الدليل ، فبقول حال ظهور قولهما من غير مخالف لهما على ما يقتضيه الظاهر . وأما الكرخي فقد احتج بقوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » والاعتبار هو العمل بالقياس والرأى فيما لا نص فيه ، وقال تعالى : « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » يعني إلى الكتاب والسنة ، وقد دل عليه

حديث معاذ حين قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : « بم تقضى ؟ » قال : بكتاب الله . قال : « فإن لم تجد في كتاب الله ؟ » قال : بسنة رسول الله . قال : « فإن لم تجد في سنة رسول الله ؟ » قال : أجتهد رأيي . فقال : « الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ما يرضى به رسوله » فهذا دليل على أنه ليس بعد الكتاب والسنة شيء يعمل به سوى الرأي . قال : ولا حجة لكم في قوله عليه السلام : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » لأن المراد الاقتداء بهم في الجرى على طريقهم في طلب الصواب في الأحكام لا في تقليدهم وقد كانت طريقهم العمل بالرأي والاجتهاد ؛ ألا ترى أنه شبههم بالنجوم وإنما يهتدى بالنجم من حيث الاستدلال به على الطريق بما يدل عليه لأن نفس النجم يوجب ذلك ، وهو تأويل قوله : « اقتدوا بالذين من بعدي » . و« عليكم بسنة الخلفاء من بعدي » فإنه إنما يعني سلوك طريقهم في اعتبار الرأي والاجتهاد فيما لا نص فيه ، وهذا هو المعنى ، فقد ظهر من الصحابة الفتوى بالرأي ظهوراً لا يمكن إنكاره ، والرأي قد يخطئ فكان فتوى الواحد منهم محتملاً متردداً بين الصواب والخطأ ، ولا يجوز ترك الرأي بمثله كما لا يترك بقول التابعي ، وكما لا يترك أحد المجتهدين في عصر رأيه بقول مجتهد آخر . والدليل على أن الخطأ محتمل في فتوهم ما روى أن عمر سئل عن مسألة فأجاب فقال رجل : هذا هو الصواب . فقال : والله ما يدري عمر أن هذا هو الصواب أو الخطأ ولكني لم آل عن الحق . وقال ابن مسعود رضي الله عنه فيما أجاب به في المفوضة : وإن كان خطأ فني ومن الشيطان . فعرفنا أنه قد كان جهة الخطأ محتملاً في فتوهم ، ولا يقال هذا في إجماعهم موجود إذا صدر عن رأي ثم كان حجة ؛ لأن الرأي إذا تأيد بالإجماع تضمن جهة الصواب فيه بالنص ، قال عليه السلام : « إن الله لا يجمع أمتي على الضلالة » ألا ترى أن إجماع أهل كل عصر يجعل حجة بهذا الطريق وإن لم يكن قول الواحد منهم مقدماً على الرأي في العمل به ؛ ولأنه لم يظهر منهم دعاء الناس إلى أقاويلهم ، ولو كان قول الواحد منهم مقدماً على الرأي لدعا الناس إلى قوله كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو الناس إلى العمل بقوله ، وكما كانت الصحابة تدعو الناس إلى العمل بالكتاب والسنة وإلى العمل

بإجماعهم فيما أجمعوا عليه ؛ إذ الدعاء إلى الحجة واجب ؛ ولأن قول الواحد منهم لو كان حجة لم يجوز لغيره مخالفته بالرأى كالكتاب والسنة ، وقد رأينا أن بعضهم يخالف بمضاً برأيه فكان ذلك شبه الاتفاق منهم على أن قول الواحد منهم لا يكون مقدماً على الرأى . ولا يدخل على هذا إجماعهم ، فإن مع بقاء الواحد منهم مخالفاً لا ينمقد الإجماع ، وبعد ما ثبت الإجماع باتفاقهم لو بدا لأحدهم تخالف لم يعتمد بخلافه أيضاً على ما بينا أن انقراض العصر ليس بشرط لثبوت حكم الإجماع ، وأن مخالفة الإجماع بعد انعقاده كخالفه النص .

وجه ما ذهب إليه أبو سعيد البردعي وهو الأصح أن فتوى الصحابي فيه احتمال الرواية عن ينزل عليه الوحي ، فقد ظهر من عادتهم أن من كان عنده نص فربما روى وربما أفتى على موافقة النص مطلقاً من غير الرواية ، ولا شك أن ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي فهو مقدم على محض الرأى ، فمن هذا الوجه تقديم قول الصحابي على الرأى بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس ، ولئن كان قوله صادراً عن الرأى فرأيهم أقوى من رأى غيرهم ؛ لأنهم شاهدوا طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان أحكام الحوادث وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الأحكام ، فهذه المعاني يترجح رأيهم على رأى من لم يشاهد شيئاً من ذلك ، وعند تعارض الرأيين إذا ظهر لأحدهما نوع ترجيح وحب الأخذ بذلك ، فكذلك إذا وقع التعارض بين رأى الواحد منا ورأى الواحد منهم يجب تقديم رأيه على رأينا لزيادة قوة رأيه ، وهكذا نقول في المجتهدين في زماننا ؛ فإن على أصل أبي حنيفة إذا كان عند مجتهد أن من يخالفه في الرأى أعلم بطريق الاجتهاد ، وأنه مقدم عليه في العلم فإنه يدع رأيه لرأى من عرف زيادة قوة في اجتهاده ، كما أن العامي يدع رأيه لرأى المفتي المجتهد لعله بأنه متقدم عليه فيما يفصل به بين الناسخ والمنسوخ والحكم والمتشابه ، وعلى قول أبي يوسف ومحمد لا يدع المجتهد في زماننا رأيه لرأى من هو مقدم عليه في الاجتهاد من أهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحال وفي معرفة طريق الاجتهاد ، ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة ، فالتفاوت بينهما في الحال لا يخفى

وفى طريق العلم كذلك فهم قد شاهدوا أحوال من ينزل عليه الوحي وسمعوا منه ، وإنما انتقل إلينا ذلك بخبرهم وليس الخبر كالماينة .

فإن قيل : أليس أن تأويل الصحابي للنص لا يكون مقدماً على تأويل غيره ولم يعتبر فيه هذه الأحوال فكذلك فى الفتوى بالرأى ؟ قلنا : لأن التأويل يكون بالتأمل فى وجوه اللغة ومعانى الكلام ، ولا مزية لهم فى ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف من معانى اللسان مثل ذلك . فأما الاجتهاد فى الأحكام إنما يكون بالتأمل فى النصوص التى هى أصل فى أحكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الأحوال ولأجله تظهر لهم المزية بمشاهدة أحوال الخطاب على غيرهم ممن لم يشاهد ، ولا يقال هذه أمور باطنة وإنما أمرنا ببناء الحكم على ما هو الظاهر ؛ لأن بناء الحكم على الظاهر مستقيم عندنا ولكن فى موضع يتمذر اعتبارهما جميعاً ، فأما عند المقاتلة لا إشكال أن اعتبار الظاهر والباطن جميعاً يتقدم على مجرد اعتبار الظاهر [وفى الأخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفى العمل بالرأى اعتبار الظاهر^(١)] فقط هذا مع ما لهم من الفضيلة^(٢) بصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتفقه فى الدين سماعاً منه ، وشهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم بالخيرية بعده وتقديمهم فى ذلك على من بعدهم بقوله : « خير الناس قرنى » الحديث ، وقال : « لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه » فمرفنا أنهم يوفقون لإصابة الرأى ما لا يوفق غيرهم لمثله فيكون رأيهم أبعد عن احتمال الخطأ من رأى من بعدهم ، ولا حجة فى قوله تعالى : « فاعتبروا » لأن تقديم قولهم بهذا الطريق نوع من الاعتبار فالاعتبار يكون بترجيح أحد الدليلين بزيادة قوة فيه ، وكذلك قوله تعالى : « فردوه إلى الله والرسول » لأن فى تقديم فتوى الصحابي رد الحكم إلى أمر الرسول عليه السلام ؛ لأن الرسول عليه السلام قد دعا الناس إلى الاقتداء بأصحابه بقوله « بأبيهم اقتديتم اهتديتم » : وإنما كان لا يدعو الواحد منهم غيره إلى قوله لأن ذلك الغير إن أظهر قولاً بخلاف قوله فمئد تعارض القولين منهما تتحقق المساواة بينهما وليس أحدهما بأن يدعو صاحبه إلى قوله بأولى من الآخر ، وإن لم يظهر منه قول بخلاف ذلك فهو لا يدرى

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : الفضل .

اعلمه إذا دعاه إلى قوله أظهر خلافه فلا يكون قوله حجة عليه ، فأما بعد ما ظهر القول عن واحد منهم وانقضى عصرهم قبل أن يظهر قول بخلافه من غيره فقد انقطع احتمال ما ثبت به المساواة من الوجه الذي قررنا فيكون قوله حجة ، وإنما ساع لمعضهم مخالفة البعض لوجود المساواة بينهم فيما يتقوى به الرأي ، وهو مشاهدة أحوال التنزيل ومعرفة أسبابه .

ولا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن قول الواحد من الصحابة حجة فيما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم فيه ، وذلك نحو المقادير التي لا تعرف بالرأى ؛ فإننا أخذنا بقول علي رضي الله عنه في تقدير المهر بمشرة دراهم ، وأخذنا بقول أنس في تقدير أقل الحيض بثلاثة أيام وأكثره بمشرة أيام ، وبقول عثمان بن أبي العاص في تقدير أكثر النفاس بأربعين يوماً ، وبقول عائشة رضي الله عنها في أن الولد لا يبق في البطن أكثر من سنتين ؛ وهذا لأن أحداً لا يظن بهم المجافية في القول ، ولا يجوز أن يحمل قولهم في حكم الشرع على الكذب ؛ فإن طريق الدين^(١) من المصوص إنما انتقل إلينا بروايتهم ، وفي حمل قولهم على الكذب والباطل قول بفسقهم ، وذلك يبطل روايتهم فلم يبق إلا الرأي أو السماع ممن ينزل عليه الوحي ولا مدخل للرأى في هذا الباب ، فتعين السماع وصار فتواه مطلقاً كروايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا شك أنه لو ذكر سماعه من رسول الله لكان ذلك حجة لإثبات الحكم به فكذلك إذا أفتى به ولا طريق لفتواه إلا السماع ؛ ولهذا قلنا : إن قول الواحد منهم فيما لا يوافقه القياس يكون حجة في العمل به كالنص يترك القياس به ، حتى إن في شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن أخذنا بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن أرقم رضي الله عنه وتركنا القياس ؛ لأن القياس لما كان مخالفاً لقولها تعين جهة السماع في فتواها ، وكذلك أخذنا بقول ابن عباس رضي الله عنهما في النذر بذبح الولد إنه يوجب ذبح شاة لأنه قول يخالف القياس فتعين فيه جهة السماع ، وأخذنا بقول ابن

(١) كان في الأصلين : طريق رأى . في الهندية : طريق الدين ، وهو الأرجح .

مسمود رضى الله عنه فى تقدير الجملة لراد الآبق من مسيرة سفر بأربعين درهماً ، لأنه قول بخلاف^(١) القياس وهو إطلاق الفتوى منه فيما لا يعرف بالقياس فتتمين جهة السماع .

فإن قيل : هذا المعنى يوجد فى قول التابعى ؛ فإنه لا يظن المجازفة فى القول بالمجتهد فى كل عصر ، ولا يجوز حمل كلامه على الكذب قصداً ، ومع ذلك لا تتمين جهة السماع لفتواه عند الإطلاق حتى لا يكون حجة فيما لا يستدرك بالقياس كما لا يكون حجة فيما يعرف بالقياس . قلنا : قد بينا أن قول الصحابى يكون أبعد عن احتمال الغلط وقلة التأمل فيه من قول غيره ، ثم احتمال اتصال قولهم بالسماع يكون بغير واسطة ، فقد صحبوا من كان ينزل عليه الوحي وسموا منه ، واحتمال اتصال قول من بعدهم بالسماع يكون بواسطة النقل وتلك الواسطة لا يمكن إثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت اتصال قوله بالسماع بوجه من الوجوه ، فمن هذا الوجه يقع الفرق بين قول الصحابى وبين قول من هو دونه فيما لا مدخل للقياس فيه .

فإن قيل : قد قلتم فى المقادير بالرأى من غير أثر فيه ؛ فإن أبا حنيفة قدر مدة البلوغ بالسن بثمانى عشرة سنة أو سبع عشرة سنة بالرأى ، وقدر مدة وجوب دفع المال إلى السفية الذى لم يؤنس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالرأى ، وقدر أبو يوسف ومحمد مدة تمكن الرجل من نفي الولد بأربعين يوماً بالرأى ، وقدر أصحابنا جميعاً ما يطهر به البئر من النزع عند وقوع الفأرة فيه بعشرين دلواً ، فهذا يتبين فساد قول من يقول إنه لا مدخل للرأى فى معرفة المقادير ، وأنه تتمين جهة السماع فى ذلك إذا قاله صحابى . قلنا : إنما أردنا بما قلنا المقادير التى تثبت لحق الله ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير ؛ فإن المقادير فى الحدود والعبادات نحو أعداد الركعات فى الصلوات مما لا يشكل على أحد أنه لا مدخل

(١) وفى العثمانية : يخالف وفى الهندية : يخالفه .

للرأى فى معرفة ذلك فكذلك ما يكون بتلك الصفة مما أشرنا إليه فأما ما استدللتم به فهو من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج إليه ، فإننا نعلم أن ابن عشر سنين لا يكون بالغاً وأن ابن عشرين سنة يكون بالغاً ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأى فى إزالة التردد ، وهو نظير معرفة القيمة فى المصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير فى النفقة فإن للرأى مدخلا فى معرفة ذلك من الوجه الذى قلنا ، وكذلك حكم دفع المال إلى السفينة فإن الله تعالى قال : « فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم » وقال : « ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا » . فوقمت الحاجة إلى معرفة الكبير على وجه يتيقن معه بنوع من الرشد وذلك مما يعرف بالرأى ، فقدّر أبو حنيفة ذلك بخمس وعشرين سنة لأنه يتوهم أن يصير جداً فى هذه المدة ، ومن صار فرعه أصلاً فقد تنهى فى الأصلية فيتيقن له بصفة الكبير ويعلم إنباس الرشد منه باعتبار أنه بلغ أشده ؛ فإنه قيل فى تفسير الأشد المذكور فى سورة يوسف عليه السلام إنه هذه المدة ، وكذلك ما قال أبو يوسف ومحمد فإنه يتمكن من النفى بعد الولادة بساعة أو ساعتين لا محالة ولا يتمكن من النفى بعد سنة أو أكثر ، فإنما وقع التردد فيما بين القليل والكثير من المدة فاعتبر الرأى^(١) فيه بالبناء على أكثر مدة النفاس . فأما حكم طهارة البئر بالنزع فإنما عرفناه بآثار الصحابة ، فإن فتوى على وأبى سعيد الخدرى رضى الله عنهما فى ذلك معروفة ، مع أن ذلك من باب الفرق بين القليل من النزع والكثير ، وقد بينا أن للرأى مدخلا فى معرفة هذا كله فى قول ظهر عن صحابى ولم يشتهر ذلك فى أقرانه ، فإنه بعدما اشتهر إذا لم يظهر النكير عن أحد منهم كان ذلك بمنزلة الإجماع وقد بينا الكلام فيه ، وما اختلف فيه الصحابة فقد بينا أن الحق لا يبعدو أقاويلهم حتى لا يتمكن أحد من أن يقول بالرأى قولاً خارجاً عن أقاويلهم ، وكذلك لا يشتغل بطلب التاريخ بين أقاويلهم ليكمل التأخر ناسخاً للتقدم كما يفعل فى الآيتين والخبرين ؛ لأنه لما ظهر الخلاف بينهم ولم تجز^(٢) الحاجة بهما من صاحب الوحي فقد انقطع احتمال التوقيف فيه وبقي مجرد القول بالرأى والرأى

(١) وفى الهندية : فاعتبار الرأى .

(٢) وفى الثمانية : ولم تجز .

لا يكون ناسخاً للرأى ولهذا لم يجوز نسخ^(١) أحد القياسين بالآخر ، ولكن طريق العمل طاب الترجيح بزيادة قوة لأحد الأقاويل ، فإن ظهر ذلك وجب العمل بالراجح ، وإن لم يظهر يتخير المبتلى بالحادثة في الأخذ بقول أيهما شاء بعد أن يقع في أكثر رأيه أنه هو الصواب ، وبعد ما عمل بأحد القولين لا يكون له أن يعمل بالقول الآخر إلا بدليل وقد بينا [لك^(٢)] هذا في باب المعارضة . هذا الذى بينا هو النهاية في الأخذ بالسنة حقيقتها وشبهتها ثم العمل بالرأى بعده ، وبذلك يتم الفقه على ما أشار إليه محمد بن الحسن في أدب القاضى فقال : لا يستقيم العمل بالحديث إلا بالرأى ، ولا يستقيم العمل بالرأى إلا بالحديث . وأصحابنا هم المتمسكون بالسنة والرأى في الحقيقة ؛ فقد ظهر منهم من تعظيم السنة ما لم يظهر من غيرهم ممن يدعى أنه صاحب الحديث ؛ لأنهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة درجتها ، وجوزوا العمل بالمراسيل ، وقدموا خبر المجهول على القياس ، وقدموا قول الصحابي على القياس ؛ لأن فيه شبهة السماع من الوجه الذى قررنا ، ثم بعد ذلك كله عملوا بالقياس الصحيح وهو المعنى الذى ظهر أثره^(٣) بقوته . فأما الشافعى رحمه الله حين لم يجوز العمل بالمراسيل فقد ترك كثيراً من السنن ، وحين لم يقبل رواية المجهول فقد عطل بعض السنة أيضاً ، وحين لم ير تقليد الواحد من الصحابة فقد جوز الإعراض عما فيه شبهة السماع ، ثم جوز العمل بقياس الشبه وهو مما لا يجوز أن يضاف إليه الوجوب بحال فما حاله إلا كحال من لم يجوز العمل بالقياس أصلاً^(٤) ، ثم يعمل باستصحاب الحال فعمله ماصار إليه من الاحتياط على العمل بلا دليل وترك العمل بالدليل . وتبين أن أصحابنا هم القدوة في أحكام الشرع أصولها وفروعها ، وأن بفتواهم اتضح الطريق للناس إلا أنه بحر عميق لا يساكنه كل سابع ، ولا يستجمع شرائطه كل طالب ، والله الموفق .

(١) القياس يكون معنى في المورد وذلك لا يحتمل التقدم والتأخر فلا يحتمل النسخ . هامش الثمانية

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) وفي الثمانية والهندية : ظهر قوته بالأثر .

(٤) وهو داود الأصبهاني - هامش الثمانية

فصل في خلاف التابعي هل يعتد به مع إجماع الصحابة

لا خلاف أن قول التابعي لا يكون حجة على وجه يترك القياس بقوله ، فقد رويناه عن أبي حنيفة أنه كان يقول : ما جاءنا عن التابعين زاحماً . ولا خلاف أن من لم يدرك عصر الصحابة من التابعين أنه لا يعتد بخلافه في إجماعهم ، فأما من أدرك عصر الصحابة من التابعين كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشمسي رضي الله عنهم فإنه يمتد بقوله في إجماعهم عندها حتى لا يتم إجماعهم مع خلافه ، وعلى قول الشافعي لا يعتد بقوله مع إجماعهم . وعلى هذا قال أبو حنيفة لا يثبت إجماع الصحابة في الإشمار ؛ لأن إبراهيم النخعي كان يكرهه وهو ممن أدرك عصر الصحابة فلا يثبت إجماعهم دون قوله . وجه قول الشافعي أن إجماع الصحابة حجة بطريق الكرامة لهم ولا مشاركة للتابعي معهم في السبب الذي استحقوا به زيادة الكرامة ، وذلك صحة رسول الله عليه السلام ، ومشاهدة أحوال الوحي ؛ ولهذا لم نجعل التابعي الذي أدرك عصرهم بمنزلتهم في الاحتجاج بقوله ، فكذلك لا يقدح قوله في إجماعهم كما لا يقدح قول من لم يدرك عصر الصحابة في إجماعهم ؛ ولأن صاحب الشرع أمرنا بالاعتداء بهم ، وندب إلى ذلك بقوله عليه السلام : « أيهم اقتديتم اهتديتم » وهذا لا يوجد في حق التابعي وإن أدرك عصرهم فلا يكون مزاحماً لهم ، وإنما ينعدم انعقاد الإجماع بالمزاحم .

وحجتنا في ذلك أنه لما أدرك عصرهم وسوغوا له اجتهد الرأي والمزاحمة معهم في الفتوى والحكم بخلاف رأيهم قد صار هو كواحد منهم فيما يبتنى على اجتهد الرأي ، ثم الإجماع لا ينعقد مع خلاف واحد منهم ، فكذلك لا ينعقد مع خلاف التابعي الذي أدرك عصرهم ؛ لأنه من علماء ذلك العصر ؛ فشرط انعقاد الإجماع أن لا يكون أحد من أهل العصر مخالفاً لهم . وبيان هذا أن عمر وعلياً رضي الله عنهما قلداً شريحاً القضاء بعد ما ظهر منه مخالفتهم في الرأي وإنما قلداه القضاء ليحكم برأيه .

فإن قيل : لا كذلك ، بل قلداه القضاء ليحكم بقولهما أو بقول بعض الصحابة

سواها . قلنا : قد روى أن عمر كتب إلى شريح : اقص بما في كتاب الله ، فإن لم تجد فبسنة رسول الله ، فإن لم تجد فاجتهد برأيك .

فإن قيل : معنى قوله : « فاجتهد برأيك »^(١) في آرائنا وأقوالنا . قلنا : هذه زيادة على النص وهي تنزل منزلة النسخ^(٢) فلا يكون تأويلاً ، وقد صح أن علياً رضي الله عنه تحاكم إلى شريح وقضى عليه بخلاف رأيه في شهادة الولد لوالده ثم قلده القضاء في خلافته ، وابن عباس رضي الله عنهما رجع إلى قول مسروق في النذر بذبح الولد فأوجب عليه شاة بعد ما كان يوجب عليه مائة من الإبل ، وعمر رضي الله عنه أمر كعب بن سور^(٣) أن يحكم برأيه بين الزوجين فجعل لها ايلة من أربع ليال وكان ذلك خلاف رأى عمر . قال أبو سلمة بن عبد الرحمن : تذاكرنا مع ابن عباس وأبي هريرة عدة مرات عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس : تعتمد بأبعد الأجلين ، وقلت : تعتمد بوضع الحمل ، فقال أبو هريرة : أنا مع ابن أخي وعن مسروق أن ابن عباس رضي الله عنهما صنع طعاماً للأصحاب عبد الله بن مسعود فحرت المسائل ، وكان ابن عباس يخطئ في بعض فتاويه فما منعهم من أن يردوا عليه إلا كونهم على طعامه . وسئل ابن عمر عن مسألة فقال : سلوا عنها سميد بن جبير فهو أعلم بها مني . وكان أنس بن مالك إذا سئل عن مسألة فقال سلوا عنها مولانا^(٤) الحسن . فظهر أنهم سوغوا اجتهاد الرأى لمن أدرك عصرهم ولا معتبر بالصحبة في هذا الباب ؛ ألا ترى أن إجماع أهل كل عصر حجة وإن انعدمت الصحبة لهم ، وأنه قد كان في الصحابة الأعراب الذين لم يكونوا من أهل الاجتهاد في الأحكام فكان لا يعتبر قولهم في الإجماع مع وجود الصحبة ، فعرفنا أن هذا الحكم إنما يبتنى على كونه من علماء العصر ، ومن يجتهد في الأحكام ويعتمد بقوله . ثم الصحابة فيما بينهم كانوا متفاضلين في الدرجة ؛

(١) وفي العثمانية والهندية : فاجتهد برأيك .

(٢) كان في الأصل : وهو يتنزل منزلة النص .

(٣) هو كعب بن سور بن بكر الأزدي قاضي البصرة ، قبل أدرك النبي صلى الله عليه وسلم وقتل يوم الجمل — تجريد .

(٤) الحسن كان من أمة لأم سلمة ، وإنما سمي مولى لهذا — هامش العثمانية .

فإن درجة الخلفاء الراشدين فوق درجة غيرهم في الفضيلة ولم يدل ذلك على أن الإجماع الذي هو حجة يثبت بدون قولهم ، وكما أمر رسول الله بالاعتداء بالصحابة فقد أمر بالاعتداء بالخلفاء الراشدين لسائر الصحابة بقوله عليه السلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدى » وأمر بالاعتداء بأبي بكر وعمر بقوله عليه السلام : « اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر » ثم هذا لا يدل على أن إجماعهم يكون حجة قاطعة مع خلاف سائر الصحابة .

فصل في حدوث الخلاف بعد الإجماع باعتبار معنى حادث

فذهب علمائنا أن الاتفاق متى حصل في شيء على حكم ثم حدث فيه معنى اختلفوا لأجله في حكمه فالإجماع المتقدم لا يكون حجة فيه . وقال بعض العلماء ذلك الإجماع حجة فيه يجب التمسك به حتى يوجد إجماع آخر بخلافه . وبيان هذا في الماء الذي وقع فيه نجاسة ولم يتغير أحد أوصافه ؛ فإن الإجماع الذي كان على طهارته قبل وقوع النجاسة فيه لا يكون حجة لإثبات صفة الطهارة فيه بعد وقوع النجاسة فيه ، وعند بعضهم يكون حجة . وكذلك التيمم إذا أبصر الماء في خلال الصلاة فالإجماع المنعقد على صحة شروعه في الصلاة قبل أن يبصر الماء لا يكون حجة لبقاء صلاته بعد ما أبصر الماء ، وعند بعضهم يكون حجة . وكذلك بيع أم الولد فالإجماع المنعقد على جواز بيعها قبل الاستيلاء لا يكون حجة لجواز بيعها بعد الاستيلاء عندنا ، وعند بعضهم يكون حجة . ويقولون : قد انعقد الإجماع على حكم في هذا المين فنحن على ما كنا عليه من الإجماع حتى ينعقد إجماع آخر له ؛ لأن الشيء لا يرفع ما هو دونه ولا شك أن الخلاف دون الإجماع ؛ يوضحه أن التمسك باليقين وترك المشكوك فيه أصل في الشرع ؛ فإن النبي عليه السلام أمر الشاك في الحدث بأن لا ينصرف من صلاته حتى يستيقن بالحدث ؛ لأنه على يقين من الطهارة وهو في شك من الحدث . وكذلك أمر الشاك في الصلاة بأن يأخذ بالأقل لكونه متيقناً به . وكذلك في الأحكام نقول اليقين لا يزال بالشك حتى إذا شك في طلاق امرأته لم يقع الطلاق عليها . وكذلك الإقرار بالمال لا يثبت مع الشك ؛ لأن براءة الذمة يقين باعتبار الأصل

فلا يزول التيقن^(١) بالشك ؛ وهذا لأن اليقين كان معلوما في نفسه ومع الشك لا يثبت للعلم فلا يجوز ترك العمل بالعلم لأجل ما ليس بعلم .

وأصحابنا قالوا : هذا مذهب باطل ؛ فإن الإجماع كان ثابتاً في عين على حكم لا لأنه عين وإنما كان ذلك لمعنى وقد حدث معنى آخر خلاف ذلك ومع هذا المعنى الحادث لم يكن الإجماع قط فكيف يستقيم استصحابه ؟ وبه نبطل نحن على ما كنا عليه ؛ فإننا لم نكن على الإجماع مع هذا المعنى قط . ثم لا يخلو : إما أن تكون الحجة نفس الإجماع ، أو الدليل الذى نشأ منه الإجماع قبل حدوث هذا المعنى فيه ؛ فإن كان نفس الإجماع فبعد الخلاف الإجماع ، وفي الموضع الذى لا إجماع لا يتحقق الاحتجاج بنفس الإجماع وإن كان الدليل الذى نشأ منه الإجماع ، فما لم يثبت بقاء ذلك الدليل بعد اعتراض المعنى الحادث لا يتحقق الاستدلال بالإجماع . ثم يحتاج عليهم بعين ما احتجوا به فنقول : قد تيقنا بالحادث المانع من جواز أداء الصلاة في أعضاء المحدث قبل استعمال هذا الماء الذى وقعت فيه النجاسة فنحن على ما كنا عليه من اليقين ، والإجماع لا يترك بالخلاف عند استعمال هذا الماء ، وانفقنا على أن أداء الصلاة واجب على من أدرك الوقت فنحن على ذلك الاتفاق لا نتركه بأداء يكون منه بالتيمم بعد ما أبصر الماء ؛ لأن سقوط القرض بهذا الأداء مشكوك فيه ، واتفقنا على أن الأمة بعد ما حبلت من مولاهما قد امتنع بيعها ، فنحن على ذلك الاتفاق لا نتركه بالخلاف في جواز بيعها بعد ما انفصل الولد عنها ، وكل كلام يمكن أن يحتاج به على الخصم بعينه في إثبات ما رام إبطاله به فهو باطل في نفسه ، وهو نظير احتجاجنا على من يقول لا دليل على النافي في أحكام الشرع وإنما الدليل على مثبت كما في الدعاوى ؛ فإن البينة تكون على مثبت دون النافي ؛ فنقول : من قال لا حكم فهو يثبت صحة اعتقاد نفي الحكم ، وهذا منه إثبات حكم شرعى ، وخصمه ينفي صحة هذا الاعتقاد فينبغى أن تكون الحجة عليه للإثبات لا على خصمه فإنه ينفي ، وسنقرر هذا الكلام في موضعه ؛ ثم نستدل بقوله تعالى : « فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار » وفي هذا تنصيص على ترك العمل بما كان متيقناً به عند حدوث معنى

آخر وإن لم يكن ذلك المعنى متيقناً به ؛ فإن كفرها قبل الهجرة كان متيقناً به وزوال ذلك بعد الهجرة إنما نعرفه بغالب الرأى لا باليقين ، وليس هذا نظير ما استشهدوا به ؛ لأن هناك عند الشك في الطلاق لا نجد دليلاً نعتمه في حكم الطلاق سوى ما تقدم ، وكذلك عند الشك في وجوب المال لا نجد دليلاً نعتمه سوى ما تقدم ، وكذلك عند الشك في الحدث وعند الشك في أداء بعض الصلاة حتى إذا وجدنا فيه دليلاً وهو التحرى نقول بأنه يجب العمل بذلك الدليل ، وهنا قد وجدنا دليلاً نستدل به على الحكم بعد حدوث المعنى الحادث في العين فيجب العمل بذلك الدليل ، ولا يجوز المصير إلى استصحاب ما كان قبل حدوث هذا المعنى ؛ فاليقين إنما كان قبل وجود الدليل المغير ومثله لا يكون يقيناً بعد وجود الدليل المغير ، وعلى هذا الأصل استصحاب العموم بعد حدوث الدليل المغير للحكم ؛ فإنه لا يجوز لأحد أن يستدل على إباحة قتل المستأمن بقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين » لأن حكم هذا العام كان ثابتاً قبل وجود الدليل المغير فلا يجوز الاستدلال به بعد ذلك في موضع فيه خلاف ، وهو أن المستأمن إذا جعل نفسه طليعة للمشركين يخبرهم بعورات المسلمين فإنه لا يباح قتله استدلالاً بقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين » عندنا ، وعند بعضهم يجوز قتله باعتبار هذه الحجة ، والكلام في هذا مثل الكلام في الفصل الأول ، والله أعلم .

باب القياس

قال رضى الله عنه : مذهب الصحابة ومن بعدهم من التابعين والصالحين والمساكين من أئمة الدين رضوان الله عليهم جواز القياس بالرأى على الأصول التي تثبت أحكامها بالنص لتعمدية حكم النص إلى الفروع جائز مستقيم يدان الله به ، وهو مدرك من مدارك أحكام الشرع ولكنه غير صالح لإثبات الحكم به ابتداء ، وعلى قول أصحاب الظواهر هو غير صالح لتعمدية حكم النص به إلى ما لا نص فيه والعمل باطل أصلاً في أحكام الشرع . وأول من أحدث هذا القول إبراهيم النظام ، وطعن في السلف لاحتجاجهم بالقياس ونسبهم بتهوره إلى خلاف ما وصفهم الله به ، فخلع به رتبة الإسلام من عنقه ، وكان ذلك منه إما لاقصد إلى إفساد طريق المسلمين عليهم ،

أو للجهل منه بفقہ الشريعة ، ثم تبعه على هذا القول بعض المتكلمين ببغداد ،
ولكنه تحرز عن الطعن في السلف فراراً من الشبهة التي لحقت النظام ، فذكر
طريقاً آخر لا احتجاج الصحابة بالقياس هو دليل على جهله ، وهو أنه قال : ما جرى
بين الصحابة لم يكن على وجه الاحتجاج بالقياس وإنما كان ^(١) على وجه
الصلح والتوسط بين الخصوم وذكر المسائل لتقريب ^(٢) ما قصدوه من الصلح
إلى الأفهام . وهذا مما لا يخفى فسادہ على من تأمل أدنى تأمل فيما نقل عن الصحابة
في هذا الباب . ثم نشأ بعده رجل متجاهل يقال له داود الأسبهاني فأبطل
العمل بالقياس من غير أن وقف على ما هو مراد كل فريق ممن كان قبله ،
ولكنه أخذ طرفاً من كل كلام ولم يشتغل بالتأمل فيه ليتبين له وجه فسادہ ^(٣) ؛
قال : القياس لا يكون حجة ، ولا يجوز العمل به في أحكام الشرع
وتابعه على ذلك أصحاب الظواهر الذين كانوا مثله في ترك التأمل ، وروى
بعضهم هذا المذهب عن قتادة ومسروق وابن سيرين ، وهو افتراء عليهم ؛
فقد كانوا أجل من أن ينسب إليهم القصد إلى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وأصحابه فيما هو طريق أحكام الشرع بعد ما ثبت نقله عنهم
ثم قال بعض نقاة القياس : دلائل العقل لا تصالح لمعرفة شيء من أمور الدين بها
والقياس يشبه ذلك . وقال بعضهم : لا يعمل بالدلائل العقلية في أحكام الشرع أصلاً
وإن كان يعمل بها في العقلية . وقال بعضهم : لا يعمل بها إلا عند الضرورة
ولا ضرورة في أحكام الشرع لإمكان العمل بالأصل الذي هو استصحاب الحال . وهذا
أقرب أقاويلهم إلى القصد فيحتاج في تبين وجه الفساد فيه إلى إثبات أن القياس حجة
أصلية في تعدية الأحكام لا حجة ضرورية ، وإلى أنه مقدم في الاحتجاج به على
استصحاب الحال . ولكن نبداً ببيان شبهتهم ؛ فإنهم استدلوا بظاهر آيات من
الكتاب ، منها قوله تعالى : « أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ! »
وفي المصير إلى الرأي لإثبات حكم في محل قول بأن الكتاب غير كاف . وقال

(١) وفي الهندية : وإما كان ذلك .

(٢) كذا في الثمانية والهندية : وفي الأصل : لتقرير .

(٣) وفي الثمانية والهندية : الفساد .

تعالى : « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء » وقال تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » وقال تعالى : « ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » ففيها بيان أن الأشياء كلها في الكتاب إما في إشارته أو دلالته أو في اقتضائه أو في نصه ؛ فإن لم يوجد في شيء من ذلك فبالإبقاء على الأصل الذي علم ثبوته بالكتاب وهو دليل مستقيم ؛ قال تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه » الآية ، فقد أمره بالاحتجاج بأصل الإباحة فيما لا يجد فيه دليل الحرمة في الكتاب ، وهذا مستمر على أصل من يقول الإباحة في الأشياء أصل ، وعلى أصلنا الذي نقول : إنما نعرف كل شيء بالكتاب ، وهذا معلوم بقوله تعالى : « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً » فإن الإضافة بلام التملك تكون أدل على إثبات صفة الحل من التنصيص على الإباحة فلم يبق الرأي بعد هذا إلا لتعرف الحكمة والوقوف على المصلحة فيه عاقبةً وذلك مما لا مجال للرأي في معرفته ؛ فإن المصلحة في العاقبة عبارة عن الفوز والنجاة ، وما به الفوز والنجاة في الآخرة لا يمكن الوقوف عليه بالرأي ، وإنما الرأي لمعرفة المصالح العاجلة التي يعلم جنسها بالحواس ثم نستدرك نظائرها بالرأي ، وهذا مثل ما قلتم إن تعليل النصوص بعلة لا يتعدى إلى الفروع باطل ؛ لأنها خالية عن إثبات الحكم بها فالحكم في المنصوص ثابت بالنص فلا يكون في هذا التعليل إلا تعرف وجه الحكمة والوقوف على المصلحة في العاقبة والرأي لا يهتدى إلى ذلك . ومنها قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله » وقال تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » « الظالمون » « الفاسقون » والعمل بالرأي فيه تقدم بين يدي الله ورسوله وهو حكم بغير ما أنزل الله ، فإن طريقة الاستنباط بآرائنا وما يبدو لنا من آرائنا لا يكون مما أنزل الله في شيء ، إنما المنزل كتاب الله وسنة رسوله ، فقد ثبت أنه ما كان ينطق إلا عن وحي ، كما قال تعالى : « إن هو إلا وحي يوحى » وقال تعالى « لتبين للناس ما نزل إليهم » وإنما الحكم بالرأي من جملة ما قال الله تعالى : « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام » الآية ، واستدلوا بآثار : فمن ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله قال : « لم يزل بنو إسرائيل على طريقة مستقيمة حتى كثر فيهم أولاد السبايا ، ففاسقوا ما لم يكن بما

قد كان فضلو وأضلو ، وفي حديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب ثم برهة بالسنة ثم برهة بالرأى ، فإذا فعلوا ذلك ضلوا » وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء الدين ، أعييتهم السنة أن يحفظوها فقالوا برأيهم فضلو وأضلو . وقال ابن مسعود رضي الله عنه : إياكم وأرأيت وأرأيت ! فإنما هلك من كان قبلكم في أرأيت وأرأيت . وقال النبي عليه السلام : « من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » وإنما أراد به إعمال الرأى للعمل به في الأحكام ؛ فإن إعمال الرأى للوقوف على معنى النص من حيث اللسان فقه مستقيم ، ويكون العمل به عملاً بالنص لا بالرأى . وبيان هذا فيما اختلف فيه ابن عباس وزيد رضي الله عنهم في زوج وأبوين فقال ابن عباس : للآم ثلث جميع المال ؛ فإن الله تعالى قال : « فلأمة الثلث » والمفهوم من إطلاق هذه العبارة ثلث جميع المال . وقال زيد : للآم ثلث ما بقي ؛ لأن في الآية بيان أن للآم ثلث ما ورثه الأبوان ؛ فإنه قال : « وورثه أبواه فلأمة الثلث » وميراث الأبوين هو الباقي بعد نصيب الزوج فللآم ثلث ذلك . هذا ونحوه عمل بالكتاب لا بالرأى فيكون مستقيماً .

ومن حيث المعقول يستدلون بأنواع من الكلام : أحدها من حيث الدليل وهو أن في القياس شبهة في أصله ؛ لأن الوصف الذي تمدى به الحكم غير منصوص عليه ولا هو ثابت بإشارة النص ولا بدلالته ولا بمقتضاه ، فتعيينه^(١) من بين سائر الأوصاف بالرأى لا ينفك عن شبهة ؛ والحكم الثابت به من إيجاب أو إسقاط أو تحليل أو تحريم محض حق الله تعالى ، ولا وجه لإثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة ؛ لأن من له الحق موصوف بكمال القدرة يتعالى عن أن ينتسب إليه العجز أو الحاجة إلى إثبات حقه بما فيه شبهة ، ولا وجه لإنكار هذه الشبهة فيه ؛ فإن القياس لا يوجب العلم قطعاً بالاتفاق وكان ذلك باعتبار أصله ، وعلى هذا التقرير يكون هذا استدلالاً بقوله تعالى : « ولا نقف ما ليس لك به علم » وبقوله تعالى : « ولا تقولوا على الله إلا الحق » ولا يدخل على هذا أخبار الآحاد ؛ فإن

(١) وفي النهاية : فتعيين وصف من .

أصله قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو موجب للعلم قطعا ، وإنما تتمكن
الشبهة في طريق الانتقال إلينا ، وقد كان قول رسول الله حجة قبل الانتقال إلينا
بهذا الطريق ؛ فلشبهة تتمكن في الطريق لا يخرج الحديث من أن يكون حجة
موجبة للعلم ، وهو كالنص المؤول ؛ فإن الشبهة تتمكن في تأويلنا ، فلا يخرج النص
من أن يكون حجة موجبة للعلم .

ومنهم من قرر هذا الكلام من وجه آخر وقال : تعيين وصف في النصوص
بالرأى لإضافة الحكم إليه يشبه قياس إبليس لعنه الله على ما أخبر الله تعالى عنه :
« أأسجد لمن خلقت طينا » وكذلك التمييز بين هذا الوصف وسائر الأوصاف في
إثبات حكم الشرع أو الترجيح بالرأى يشبه ما فعله إبليس كما أخبر الله تعالى عنه :
« خلقتني من نار وخلقته من طين » فلا يشك أحد في أن ذلك كان باطلا ولم يكن
حجة ، فالعمل بالرأى في أحكام الشرع لا يكون عملا بالحجة أيضا .

ونوع آخر من حيث المدلول فإنه طاعة لله تعالى ولا مدخل للرأى في معرفة ما هو طاعة
لله ؛ ولهذا لا يجوز إثبات أصل العبادة بالرأى ؛ وهذا لأن الطاعة في إظهار العبودية
والانقياد ، وما كان التعبد مبني على قضية الرأى بل طريقه طريق الابتلاء ؛ ألا ترى
أن من المشروعات ما لا يستدرك بالرأى [أصلا^(١)] كالمقادير والعقوبات والعبادات ،
ومنه ما هو خلاف ما يقتضيه الرأى وما هذه صفته فإنه لا يمكن معرفته بالرأى فيكون
العمل بالرأى فيه عملا بالجهالة لا بالعلم ، وكيف يمكن إعمال الرأى فيه والمشروعات
متباينة في أنفسها يظهر ذلك عند التأمل في جميعها ، والقياس عبارة عن رد الشيء
إلى نظيره ؛ يقال : قس النمل بالنمل : أى احذه به . فكيف يتأتى هذا مع التباين ؟
يوضحه أن العلل التي تعدى الحكم بها من النصوص عليه إلى غيره متعددة مختلفة
ولأجلها اختلف العلماء في طريق التعدية ، وما يكون بهذه الصفة فإنه يتمذر تعيين
واحد منها للعمل إلا بما يوجب العلم قطعا وهو النص ؛ ولهذا جوزنا العمل بالعلّة
النصوص عليها ، كما في قوله عليه السلام : « الهرة ليست بنجسة إنما هي من الطوافين
عليكم والطوافات » فأثبتنا هذا الحكم في غيرها من حشرات البيت لأن العلة

(١) زيادة من الهندية .

منصوص عليها ، فأما بالرأى فلا يمكن الوقوف على ما هو العلة عينا فيكون العمل به باطلا . ولا يدخل عليه الأخبار فإنه لا اختلاف فيها في الأصل ، لأنه كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بينا أنه قال ذلك عن وحي . وقد علمنا بالنص أنه لا اختلاف فيما هو من عند الله ؛ قال تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » وإنما الاختلاف في الأخبار من جهة الرواة ، والحجة هو الخبر لا الراوى . وما كان الاختلاف فيما بين الرواة إلا نظير اشتباه الناسخ من المنسوخ في كتاب الله فإن ذلك متى ارتفع بما هو الطريق في معرفته يكون العمل بالناسخ واجباً . ويكون ذلك عملاً بالنص لا بالتاريخ ، فكذلك في الأخبار . ونحت ما فررنا فائدتان بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين : إحداهما المحافظة على نصوص الشريعة ؛ فإنها قوالب الأحكام . والثاني التبحر في معانى اللسان ؛ فإن معانيه حجة غائرة لا يفضل عمر المراء عن التأمل فيها إذا أراد الوقوف عليها ، ولا يتفرغ للعمل بالهوى الذى ينشأ منه الزيغ عن الحق والوقوع في البدعة ، وما يحصل به التجرز عن البدع واجباً أحكام الشرع فلا شك أن قوام الدين ونجاة المؤمنين يكون فيه . ولا يدخل على شيء مما ذكرنا. إعمال الرأى في أمر الحرب وقيم المتلفات ومهر النساء والوقوف على جهة السكبة . أما على الوجه الأول فلأن هذا كله من حقوق العباد ، ويليق بحالهم المعجز والاشتباه فيما يعود إلى مصالحهم العاجلة فيعتبر فيه الوسع ليتيسر عليهم الوصول إلى مقاصدهم ، وهذا في غير أمر القبلة ظاهر وكذلك في أمر القبلة ، فإن الأصل فيه معرفة جهات أقاليم الأرض وذلك من حقوق العباد . وعلى الثانى فلأن الأصل فيما هو من حقوق العباد ما يكون مستدركاً بالحواس وبه يثبت علم اليقين كما ثبت بالكتاب والسنة ؛ ألا ترى أن السكبة جهتها تكون محسوسة في حق من عاينها ، وبعد البعد منها بإعمال الرأى^(١) يمكن تصييرها كالمحسوسة . وكذلك أمر الحرب ، فالمقصود سيانة النفس عما يتلفها أو قهر الخصم وأصل ذلك محسوس ، وما هو إلا نظير التوق عن تناول سم الزعاف^(٢) اعلمه أنه متلف ، والتوق عن الوقوع على السيف

(١) قوله « بإعمال الرأى » أى النظر في دلائلها .

(٢) كذا في الأصول : أى بإضافة السم إلى الزعاف والأظهر أن يكون الزعاف صفة من غير آل . والزعاف : السم الذى يقتل من ساعته .

والسكينة لعله أنه ناقض للبينة ، فعرفنا أن أصل ذلك محسوس ، فإعمال الرأي فيه للعمل يكون في معنى العمل بما لا شبهة في أصله . ثم في هذه المواضع الضرورة تتحقق إلى إعمال الرأي ، فإنه عند الإعراض عنه لا نجد طريقاً آخر وهو دليل العمل به ، فلأجل الضرورة جوزنا به العمل بالرأى فيه ، وهنا الضرورة لا تدعو إلى ذلك لوجود دليل في أحكام الشرع للعمل به على وجه يغنيه عن إعمال الرأي فيه وهو اعتبار الأصل الذي قررنا . ولا يدخل على شيء مما ذكرنا إعمال الرأي والتفكير في أحوال القرون الماضية وما لحقهم من المثلثات والكرامات ؛ لأن ذلك من حقوق العباد ، فالمقصود أن يمتنعوا مما كان مهلكاً لمن قبلهم حتى لا يهلكوا ، أو أن يباشروا ما كان سبباً لاستحقاق الكرامة لمن قبلهم حتى ينالوا مثل ذلك ، وهو في الأصل من حقوق العباد بمنزلة الأكل الذي يكتسب به المرء سبب إبقاء نفسه ، وإتيان الإنث في محل الحرث بطريقه ليكتسب به سبب إبقاء النسل . ثم طريق ذلك الاعتبار بالتأمل في معاني اللسان ، فإن أصله الخبر وذلك مما يعلم بحاسة السمع ، ثم بالتأمل فيه يدرك المقصود وليس ذلك من حكم الشريعة في شيء ؛ فقد كان الوقوف على معاني اللغة في الجاهلية وهو باق اليوم بين الكفرة الذين لا يعملون حكم الشريعة . وعلى هذا يخرج أيضاً ما أمر به رسول الله عليه السلام من المشورة مع أصحابه ؛ فإن المراد أمر الحرب وما هو من حقوق العباد ؛ ألا ترى أن المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه شاورهم في ذلك ولم ينقل أنه شاورهم قط في حقيقة^(١) ما هم عليه ولا فيما أمرهم به من أحكام الشرع ؛ وإلى هذا المعنى أشار بقوله عليه السلام : « إذا أتيتكم بشيء من أمر دينكم فاعملوا به ، وإذا أتيتكم بشيء من أمر دنياكم فأنتم أعلم بأمر دنياكم » أو كلاماً هذا معناه . وهذا بيان شبه الخصوم في المسألة .

والحجة لجمهور العلماء دلائل الكتاب والسنة والعقول ، وهي كثيرة جداً قد أورد أكثرها المتقدمون من مشايخنا ، ولكننا نذكر من كل نوع طرفاً مما هو أقوى في الاعتماد عليه .

(١) وفي المئانية : في حقه . وفي الهندية : حقيقة .

فن دلائل الكتاب قوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الأبصار » حكى عن ثعلب قال : الاعتبار في اللغة هو : رد حكم الشيء إلى نظيره ومنه يسمى الأصل الذي يرد إليه النظائر عبرة ، ومن ذلك قوله تعالى « إن في ذلك لعبرة لأولى الأبصار » والرجل يقول : اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب أى سويته به في التقدير ، وهذا هو حد القياس ، فظهر أنه مأمور به بهذا النص . وقيل الاعتبار : التبيين ومنه قوله تعالى : « إن كنتم للرؤيا تعبرون » : أى تبينون ، والتبيين الذى يكون مضافا إلينا هو إعمال الرأى في معنى المنصوص لتبين به الحكم في نظيره .

فإن قيل : الاعتبار هو التأمل والتفكير فيما أخبر الله تعالى مما صنعه بالقرون الماضية . قلنا : هذا مثله ولكنه غير مأمور به لعينه بل ليعتبر حاله بحالهم فينزعروا عما استوجبوا به ما استوجبوا من العقاب ، إذ المقصود من الاعتبار هو أن يتعظ بالعبرة ، ومنه يقال السعيد من وعظ بغيره . وبيان ما قلنا في القصص ؛ فإن الله تعالى يقول : « ولستم في القصص حياء » وهو في العيان ضد الحياة ، ولكن فيه حياة بطريق الاعتبار في شرعه واستبقائه ؛ أما الحياة في شرعه وهو أن من قصد قتل غيره فإذا تفكر في نفسه أنه متى قتله قتل به أترجر عن قتله فتكون حياة لها ، والحياة في استبقائه أن القاتل عمداً يصير حرباً لأولياء القتيل خوفاً على نفسه منهم ، فالظاهر أنه يقصد قتلهم ويستعين على ذلك بأمثاله من السفهاء ليزيل الخوف عن نفسه ؛ فإذا استوفى الولي القصص منه اندفع شره عنه وعن عشيرته فيكون حياة لهم من هذا الوجه ، لأن إحياء الحى في دفع سبب الهلاك عنه ؛ قال تعالى : « ومن أحيأها فكأنما أحيأ الناس جميعاً » وإذا تبين هذا المعنى فنقول : لا فرق بين حكم هو هلاك في محل باعتبار معنى هو كفر ، وبين حكم هو تحریم أو تحليل في محل باعتبار معنى هو قدر وجنس ؛ فالتنصيص على الأمر بالاعتبار في أحد الموضوعين يكون تنصيصاً على الأمر به في الموضوع الآخر .

فإن قيل : الكفر في كونه علة لما استوجبوه منصوص عليه ، وكذلك القتل في كونه علة للقصص ، ونحن لا ننكر هذا الاعتبار في العلة التي هي منصوصة

فذلك نحو ما روى أن ماعزاً رضى الله عنه زنا وهو محسن فرجم ، فإنما ثبت هذا الحكم بالزنا بعد الإحصان في حق غير ماعز ، وإنما تنكر هذا في علة مستنبطة بالرأى نحو السكيل والجنس فإنكم تجعلونه علة الربا في الحنطة بالرأى ؛ إذ ليس في نص الربا ما يوجب تعيين هذا الوصف من بين سائر أوصاف المحل دلالة ولا إشارة . قلنا : نحن لا نثبت حكم الربا في الفروع بعلة القدر والجنس إلا من الوجه الذى ثبت حكم الرجم في حق غير ماعز بعلة الزنا بعد الإحصان ؛ فإن ما عزاً إحصانه كان موجوداً قبل الزنا ثم لما ظهر منه الزنا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن إحصانه فلما ظهر إحصانه عنده أمر برجمه ، فعرفنا يقيناً أن علة ما أمر به هو ما ظهر عنده والزنا يصلح أن يكون علة لذلك ، لأن المأمور به عقوبة والزنا جريمة يستوجب بها العقوبة ، والإحصان لا يصلح أن يكون علة ؛ لأنها خصال حميدة ، وبها يستفيد المرء كمال الحال وتم عليه النعمة ، فلا يصلح علة للعقوبة ، ولكن تتغلظ الجناية بالزنا بعد وجودها ؛ لأن بحسب زيادة النعمة يزداد غلظ الجريمة ؛ ألا ترى أن الله تعالى هدد نساء رسوله بضعف ما هدد به سائر النساء فقال تعالى : « من يأت منكناً بفاحشة » الآية وكان ذلك لزيادة النعمة عليهن ، وتغلظ الجريمة تتغلظ العقوبة فيصير رجماً بعد أن كان جلداً في حق غير المحسن ، فعرفنا أن الإحصان حال في الزانى يصير الزنا باعتباره موجباً للرجم فكان شرطاً ، وبمثل هذا الطريق تثبت علة الربا في موضع النص ثم تمدى الحكم به إلى الفروع ؛ فإن النص قوله عليه السلام : « الحنطة بالحنطة » : أى بيعها ، وقوله : « مثل بمثل » تفسير على معنى أنه إنما يكون بيعاً في حال ما يكون مثلاً بمثل « والفضل ربا » : أى حراماً بسبب الربا ، فيثبت بالنص أن الفضل محرم ، وقد علمنا أنه ليس المراد كل فضل ، فالبيع ما شرع إلا للاستفضال والاسترباح ، وإنما المراد الفضل الخالى عن العوض ؛ لأن البيع المشروع المعاوضة فلا يجوز أن يستحق به فضلاً خالياً عن العوض ، ثم خلو الفضل عن العوض لا يظهر يقيناً بعدد الحبات والحفئات^(١) ، ولا يظهر إلا بعد ثبوت المساواة قطعاً في الوصف الذى صار به محلاً للبيع وهو المسالية ، وهذه المساواة إنما يتوصل إلى معرفتها شرعاً وعرفاً ، والشرع إنما أثبت هذه المساواة

(١) وفي العثمانية والهندية : ولا بالحفئات .

بالكيل لا بالحبات والحففات ، فإنه قال : « كيلاً بكيل » وكذلك في عرف
التجار إنما يطلب المساواة بين الحنطة والحنطة بالكيل ، وعند الإلتلاف يجب
ضمان المثل بالنص ويعتبر ذلك بالكيل ؛ فثبت بهذا الطريق أن العلة الموجبة
للحرمة ما يكون مؤثراً في المساواة حتى يظهر بعده الفضل الخالي عن المقابلة
فيكون حراماً ، بمنزلة سائر الأشياء التي لها طول وعرض إذا قوبل واحد
بآخر وبقي فضل في أحد الجانبين يكون خالياً عن المقابلة . ثم المساواة
من حيث الذات لا تعرف إلا بالجنس ، ومن حيث القدر على الوجه الذي
هو معتبر شرعاً وعرفاً. لا يعرف إلا بالكيل ، وهذه المساواة لا يتيقن بها
إلا بعد سقوط قيمة الجودة ، فأستقنا قيمة الجودة منها عند المقابلة بجنسها
بالنص ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « جيدها وردبها سواء »
وبدليل شرعى وهو حرمة الاعتياض عنها بالنص ؛ فإنه لو باع قفيز حنطة
جيدة بقفيز حنطة رديئة ودرهم على أن يكون الدرهم بمقابلة الجودة لا يجوز ،
وما يكون مالاً متقوماً يجوز الاعتياض عنه شرعاً إلا أن إسقاط قيمة الجودة
يكون شرطاً لا علة ؛ لأنه لا تأثير لها في إحداث المساواة في المحل ، والحكم
الثابت بالنص وجوب المساواة ، فكان بمنزلة الإحصان لإيجاب الرجم ،
والمساواة التي هي ^(١) الحكم إذا كان يثبت بالقدر والجنس عرفنا أن هذين
الوصفين هما العلة ، وقد وجد التنصيص عليها في حديث « الربا بمنزلة الزنا »
فإنه منصوص عليه في حديث ما عز ، وهو مؤثر في إيجاب الحكم ، فعرفنا
أنه علة فيه ، ثم بعد ما ثبت المساواة قطعاً في صفة المالية باعتبار القدر إذا كان
في أحد الجانبين فضل فهو خال عن العوض فيكون ربا حراماً لا يجوز أن يكون
مستحقاً بالبيع ، وإذا جعل مشروطاً في البيع يفسد به البيع ، وهذا فضل ظهر
شرعاً ، ولو ظهر شرطاً بأن باع من آخر عبداً بعبد على أن يسلم إليه مع ذلك ثوباً
قد عينه من غير أن يكون بمقابلة الثوب عوض فإنه لا يجوز ذلك البيع فكذلك إذا
ثبت شرعاً ؛ ألا ترى أنه لما ثبت شرعاً استحقاق صفة السلامة عن العيب بمطلق
البيع فإذا فات ذلك يثبت حق الرد ، بمنزلة ما هو ثابت شرطاً بأن يشتري عبداً على

(١) وى النهاية والهندية : والمساواة الذى هو .

أنه كاتب فيجده غير كاتب ، وبهذا تبين أن ما صرنا إليه هو الاعتبار المأمور به ؛ فإنه تأمل في معنى النصوص لإضافة الحكم إلى الوصف الذي هو مؤثر فيه ، بمنزلة إضافة الهلاك إلى الكفر الذي هو مؤثر فيه ، والرجم إلى الزنا الذي هو مؤثر فيه ؛ وكل عاقل يعرف أن قوام أموره بمثل هذا الرأي ، فالآدمي ما يستخر غيره ممن في الأرض إلا بهذا الرأي ، وما ظهر التفاوت بينهم في الأمور العاجلة إلا بالتفاوت في هذا الرأي ؛ فالنكر له يكون متعتاً .

ومنها قوله تعالى : « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » والاستنباط ليس إلا استخراج المعنى من المنصوص بالرأى . وقيل المراد بأولى الأمر أمراء السرايا ، وقيل المراد العلماء وهو الأظهر ؛ فإن أمراء السرايا إنما يستنبطون بالرأى إذا كانوا علماء ، واستنباط المعنى من المنصوص بالرأى إما أن يكون مطلوباً لتمدية حكمه إلى نظائره وهو عين القياس ، أو ليحصل به طمأنينة القلب وطمأنينة القلب إنما تحصل بالوقوف على المعنى الذي لأجله ثبت الحكم في المنصوص ، وهذا لأن الله تعالى جعل هذه الشريعة نوراً وشرحاً للصدور فقال : « أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه » والقلب يرى الغائب بالتأمل فيه ، كما أن العين ترى الحاضر بالنظر إليه ؛ ألا ترى أن الله تعالى قال في بيان حال من ترك التأمل : « فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور » ثم في رؤية العين لا إشكال أنه يحصل به من الطمأنينة فوق ما يحصل بالخبر ، وإليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله : « ليس الخبر كالمأينة » ونحن نعلم أن الضال عن الطريق [العادل^(١)] يكون ضيق الصدر ، فإذا أخبره مخبر بالطريق واعتقد الصدق في خبره يتبين في صدره بعض الانشراح ، وإنما يتم انشراح صدره إذا عاين أعلام الطريق العادل ، فكذلك في رؤية القلب ؛ فإنه إذا تأمل في المعنى المنصوص حتى وقف عليه يتم به انشراح صدره ، وتحقق طمأنينة قلبه ، وذلك بالنور الذي جعله الله في قلب كل مسلم ، فالنعم من هذا التأمل والأمر بالوقوف على مواضع النص من غير طلب المعنى فيه يكون نوع حجر ورفعاً

(١) زيادة من الهندية .

لتحقيق معنى انشراح الصدر وطمأنينة القلب الثابت بقوله تعالى : « لعلهم الذين يستنبطونه منهم » .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا وعندكم القياس لا يوجب العلم والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب ؟ قلنا : نعم ولكن يحصل له بالاجتهاد العلم من طريق الظاهر على وجه يطمئن قلبه وإن كان لا يدرك ما هو الحق باجتهاده لا محالة ، فهو نظير قوله تعالى : « فإن علمتموهن مؤمنات » فإن المراد به العلم من حيث الظاهر .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا وأكثر الشروعات بخلاف المجهود المعتاد بين الناس ؟ قلنا : نعم هو بخلاف المجهود المعتاد عند اتباع هوى النفس وإشارتها ، وأما إذا ترك ذلك ورجع إلى ما ينبغي للعامل أن يرجع إليه فإنه يكون ذلك موافقاً لما هو المجهود المعتاد عند العقلاء ، فباعتبار هذا التأمل يحصل البيان على وجه يطمئن القلب إليه في الانتهاء ، واعتقاد الحقيقة في النصوص فرض حق ، وطلب طمأنينة القلب فيه حسن كما أخبر الله تعالى عن الخليل صلوات الله عليه : « قال بلى ولكن ليطمئن قلبي » . ومنها قوله تعالى : « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » فقد بينا أن المراد به القياس الصحيح ، والرجوع إليه عند المنازعة ، وفيه بيان أن الرجوع إليه يكون بأمر الله وأمر الرسول . ولا يجوز أن يقال المراد هو الرجوع إلى الكتاب والسنة ؛ لأنه علق ذلك بالمنازعة ، والأمر بالعمل بالكتاب والسنة غير متعلق بشرط المنازعة ؛ ولأن المنازعة بين المؤمنين في أحكام الشرع قلما تقع فيما فيه نص من كتاب أو سنة ، فمرفنا أن المراد به المنازعة فيما ليس في عينه نص ، وأن المراد هو الأمر بالرد إلى الكتاب والسنة بطريق التأمل فيما هو مثل ذلك الشئ من المنصوص ، وإنما تعرف هذه الماهلة بإعمال الرأي وطلب المعنى فيه

ثم الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة في هذا الباب أكثر من أن تحصى ، وأشهر من أن تحفى .

فوجه من ذلك ما علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق المقايسة ، على ما روى أنه قال لممر حين سأله عن القبلة في حالة الصوم : « رأيت لو تغمضت بماء ثم بحجته أكان يضرك ؟ » وهذا تعليم المقايسة فإن بالقبلة يفتح طريق اقتضاء الشهوة ، ولا يحصل بمينه اقتضاء الشهوة ، كما أن بإدخال الماء في الفم يفتح طريق الشرب ولا يحصل به الشرب . وقال للختمية : « رأيت لو كان على أيك دين أكنت تقضينه ؟ » فقالت : نعم ، قال : « فدين الله أحق » وهذا تعليم المقايسة وبيان بطريق إعمال الرأي . وقال للذي سأله عن قضاء رمضان متفرقا : « رأيت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم والدرهمين أكان يقبل منك ؟ » قال : نعم ، فقال : « الله أحق بالتجاوز » وقال للمستحاضة : « إنه دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة » فهذا تعليم للمقايسة بطريق أن النجس لما سال حتى صار ظاهرا ووجب غسل ذلك الموضع للتطهير وجب تطهير أعضاء الوضوء به . وقال عليه السلام : « الهرة ليست بنجسة لأنها من الطوافين عليكم والطوافات » وهذا تعليم للمقايسة باعتبار الوصف الذي هو مؤثر في الحكم فإن الطوف مؤثر في معنى التخفيف ، ودفع صفة النجاسة لأجل عموم البلوى والضرورة ، فظهر أنه علمنا القياس والعمل بالرأي كما علمنا أحكام الشرع ، ومعلوم أنه ما علمنا ذلك لنعمل به في معارضة النصوص ، فمرفنا أنه علمنا ذلك لنعمل به فيما لا نص فيه .

ووجه آخر أنه عليه الصلاة والسلام أمر أصحابه بذلك ؛ فإنه قال لمعاذ رضى الله عنه حين وجهه إلى اليمن : « بم تقضى ؟ » قال : بكتاب الله قال : « فإن لم تجد في كتاب الله ؟ » قال : بسنة رسول الله . قال « فإن لم تجد في سنة رسول الله ؟ » قال : أجتهد رأيي . قال : « الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله » وقال لأبي موسى رضى الله عنه حين وجهه إلى اليمن : « اقض بكتاب الله ، فإن لم تجد فبسنة رسول الله ، فإن لم تجد فاجتهد رأيك » وقال لعمر بن العاص رضى الله عنه : « اقض بن هذين » قال : على ماذا أقضى ؟ فقال « على أنك إن اجتهدت فأصبحت

فلك عشر حسنات ، وإن أخطأت فلك حسنة واحدة » فلو لم يكن اجتهاد
الرأى فيما لا نص فيه مدركا من مدارك أحكام الشرع لما أمر به رسول الله
صلى الله عليه وسلم بحضرته .

ووجه آخر أنه عليه السلام كان يشاور أصحابه في أمور الحرب تارة ،
وفي أحكام الشرع تارة ؛ ألا ترى أنه شاورهم في أمر الأذان والقصة فيه
معروفة ، وشاورهم في مفاداة الأسارى يوم بدر حتى أشار أبو بكر رضي الله
عنه عليه بالفداء وأشار عمر رضي الله عنه بالقتل فاستحسن ما أشار به كل
واحد منهما برأيه حتى شبه أبا بكر في ذلك بإبراهيم من الأنبياء حيث قال :
« ومن عصاني فإنك غفور رحيم » وبميكائيل من الملائكة فإنه ينزل بالرحمة ،
وشبه عمر بنوح من الأنبياء عليهم السلام حيث قال : « لا تذروني على الأرض
من الكافرين دياراً » وبجبريل من الملائكة فإنه ينزل بالعذاب ، ثم مال إلى
رأى أبي بكر .

فإن قيل : ففي ذلك نزل قوله : « لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما أخذتم » الآية ، ولو كان مستحسنًا لما عوتبوا عليه . قلنا : العتاب ما كان
في المشورة بل فيما نص الله عليه بقوله : « لمسكم فيما أخذتم » ثم هذا إنما
يلزم من يقول إن كل مجتهد مصيب ونحن لا نقول بهذا ، ولكن نقول بإعمال
الرأى والمشورة مستحسن ، ثم المجتهد قد يخطئ وقد يصيب كما في هذه
الحادثة ، فقد شاورها رسول الله واجتهد كل واحد منهم رأيه ، ثم أصاب
أحدهما دون الآخر ، وبهذا تبين أن قوله : « وشاورهم في الأمر » ليس
في الحرب خاصة ، ولكن يتناول كل ما يتأذى فيه إعمال الرأى ، وقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما يوماً وقد
شاورهما في شيء : « قولاً فإنى فيما لم يوح إلى مثلكما » وقد تركهم رسول
الله على المشاورة بعده في أمر الخلافة حين لم ينص على أحد بعينه مع علمه
أنه لا بد لهم من ذلك ، ولما شاوروا فيه تكلم كل واحد برأيه إلى أن استقر
الأمر على ما قاله عمر بطريق المقايضة والرأى ؛ فإنه قال : ألا ترضون لأمر

دنيا كم بمن رضى به رسول الله لأمر دينكم . يعنى الإمامة للعامة ، وانفقوا على رأيه ، وأمر الخلافة من أهم ما يترتب عليه أحكام الشرع ، وقد انفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس ، ولا معنى لقول من يقول إن كان هذا قياساً فهو منتقض ؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استخلف عبد الرحمن ابن عوف ليصلى بالناس ولم يكن ذلك دليل كونه خليفة بعده ؛ وذلك لأن عمر رضى الله عنه أشار إلى الاستدلال على وجه لا يرد هذا النقض وهو أنه فى حال توفر الصحابة وحضور جماعتهم ووقوع الحاجة إلى الاستخلاف خص أبا بكر بأن يصلى بالناس بعد مراحمهم فى ذلك وسموا له غيره ، كل هذا قد صار معلوماً بإشارة كلامه وإن لم ينص عليه ، ولم يوجد ذلك فى حق عبد الرحمن ولا فى حق غيره . ثم عمر جعل الأمر شورى بعده بين ستة نفر ، فانفقوا بالرأى على أن يحملوا الأمر فى التمين إلى عبد الرحمن بعد ما أخرج نفسه منها فعرض على أن يعمل برأى أبى بكر وعمر فقال : أعمل بكتاب الله ، وبسنة رسول الله ، ثم أجتهد رأى ، وعرض على عثمان هذا الشرط أيضاً فرضى به فقلده ، وإنما كان ذلك منه عملاً بالرأى لأنه علم أن الناس قد استحسنوا سيرة العمرين ؛ فتبين بهذا أن العمل بالرأى كان مشهوراً متفقاً عليه بين الصحابة ؛ ثم محتاجهم بالرأى فى المسائل لا تخفى على أحد ؛ فإنهم تكلموا فى مسألة الجد مع الإخوة ، وشبهه بعضهم بواد يتشعب منه نهر ، وبعضهم بشجرة تفتت غصنها ، وقد بينا ذلك فى فروع الفقه . وكذلك اختلفوا فى العول وفى التشريك فقال كل واحد منهم فيه بالرأى ، وبالرأى اعترضوا على قول عمر رضى الله عنه فى عدم التشريك حين قالوا : هب أن أبانا كان حمراً ، حتى رجع عمر إلى التشريك ، فعرفنا أنهم كانوا مجمعين على جواز العمل بالرأى فيما لا نص فيه ، وكفى بإجماعهم حجة .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا وقد قال أبو بكر رضى الله عنه : أى سماء تظلمنى وأى أرض تغلمنى إذا قلت فى كتاب الله تعالى برأى . وقال عمر رضى الله عنه : إياكم وأصحاب الرأى . وقال على رضى الله عنه : لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخلف أولى بالسح من ظاهره . وقال ابن مسعود رضى الله عنه : إياكم وأرايت

وأرأيت . قلنا : أما القول بالرأى عن أبي بكر رضى الله عنه فهو أشهر من أن يمكن إنكاره ؛ لأنه قال فى السكالة : أقول قولاً برأى ، فإن يك صواباً فمن الله ، وإن يك خطأ فمنى ومن الشيطان . وما رووا عنه قد اختلفت فيه الرواية فقال فى بعضها : إذا قلت فى كتاب الله تعالى بخلاف ما أراد الله . ولئن ثبت مارووا فإنما استبعد قوله بالرأى فيما فيه نص بخلاف النص ، وهذا لا يجوز منه ولا من غيره ولا يظن به . وأما عمر رضى الله عنه : فالقول عنه بالرأى أشهر من الشمس ، وبه يتبين أن مراده بدم الرأى عند مخالفة النص أو الإعراض عن النص فيما فيه نص والاشتغال بالرأى الذى فيه موافقة هوى النفس ، وإلى ذلك أشار فى قوله : أعيتهم السنة أن يحفظوها^(١) . والقول بالرأى عن على رضى الله عنه مشهور ؛ فإنه قال : اجتمع رأبى ورأى عمر على حرمة بيع أمهات الأولاد ثم رأيت أن أرقهن . وبهذا يتبين أن مراده بقوله : لو كان الدين بالرأى : أصل موضوع الشرع ، وبه نقول ؛ فإن أصل أحكام الشرع غير مبنى على الرأى ولهذا لا يجوز إثبات الحكم به ابتداء . وقد اشتهر القول بالرأى عن ابن مسعود حيث قال فى المفوضة : أجهد رأبى . فمرفنا أن مراده ذم السؤال على وجه التمنت بعدما يتبين الحق أو التكلف فيما لا يحتاج المرء إليه ، وهو نظير قوله عليه السلام : « ذرونى ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم » والآثار التى ذكرها محمد فى أول أدب القاضى كلها دليل على أهمهم [كانوا]^(٢) مجمعين على العمل بالرأى ؛ فإنه بدأ بحديث عمر حين كتب إلى أبى موسى : اعرف الأمثال والأشباه وقس الأمور عند ذلك . وذكر عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال : لقد أتى علينا زمان لسنا نسأل ولنسنا هنالك . الحديث . فاتضح بما ذكرنا اتفاقهم على العمل بالرأى فى أحكام الشرع .

فأما من طمن فى السلف من نفاة القياس لاحتجاجهم بالرأى فى الأحكام فكلامه كما قال الله تعالى : « كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا »

(١) وفى الهندية : أعيتكم السنة أن تحفظوها .

(٢) زيادة من الهندية .

لأن الله تعالى أثني عليهم في غير موضع من كتابه كما قال تعالى : « محمد رسول الله والذين معه » الآية ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم وصفهم بأنهم خير الناس فقال : « خير الناس قرني الذين أنا فيهم » والشرعة إنما بلفتنا بنقلهم ، فمن طعن فيهم فهو ملحد منابذ للإسلام دواؤه السيف إن لم يتب .

ومن قال منهم إن القول بالرأى كان من الصحابة على طريق التوسط والصلح دون إلزام الحكم فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة ؛ لأن الذين نقلوا إلينا ما احتجوا به من الرأى في الأحكام قوم عالمون عارفون بالفرق بين القضاء والصلح فلا بظن بهم أنهم أطلقوا لفظ القضاء فيما كان طريقه طريق الصلح بأن لم يعرفوا الفرق بينهما أو قصدوا التلبيس ، ولا ينكر أنه كان في ذلك ما هو بطريق الصلح ، كما قال ابن مسعود حين تحاكم إليه الأعرابي مع عثمان : أرى أن يأتي هذا واديه فيعطى به ثم إبلا مثل إبلة وفصلاناً مثل فصلانه . فرضى بذلك عثمان . وفي قوله ورضى به ، بيان أن هذا كان بطريق الصلح ، فعرفنا أن فيما لم يذكر مثل هذا اللفظ أو ذكر لفظ القضاء والحكم فالمراد به الإلزام ، وقد كان بعض ذلك على سبيل الفتوى ، والمفتى في زماننا يبين الحكم للمستفتى ولا يدعوه إلى الصلح إلا نادراً ، فكذلك في ذلك الوقت ، وقد كان بعض ذلك بياناً فيما لم يكن فيه خصومة أولاً تجري فيه الخصومة كالمبادات والطلاق والعقاق ، نحو اختلافهم في ألفاظ الكنايات ، واعتبار عدد الطلاق بالرجال والنساء وما أشبه ذلك ؛ فعرفنا أن قول من قال لم يكن ذلك منهم إلا بطريق الصلح والتوسط ، منكر من القول وزور .

ومنهم من قال : كانوا مخصوصين بجواز العمل والفتوى بالرأى كرامة لهم ، كما كان رسول الله مخصوصاً بأن قوله موجب للعلم قطعاً ؛ ألا ترى أنه قد ظهر منهم العمل فيما فيه نص بخلاف النص بالرأى وبالاتفاق ذلك غير جائز لأحد بعدهم ، فعرفنا أنهم كانوا مخصوصين بذلك . وبيان هذا فيما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج لصلح بين الأنصار فأذن بلال وأقام فتقدم أبو بكر رضى الله عنه للصلاة ، فجاء رسول الله وهو في الصلاة — الحديث ، إلى أن قال :

فأشار على أبي بكر أن اثبت في مكانك ، ورفع أبو بكر رضى الله عنه يديه
وحمد الله ثم استأخر وتقدم رسول الله ، وكانت سنة الإمامة لرسول الله صلى الله
عليه وسلم معلوماً بالنص ، ثم تقدم أبو بكر بالرأى ، وقد أمره أن يثبت في مكانه
نصاً ، ثم استأخر بالرأى . ولما أراد رسول الله أن يتقدم للصلاة على
ابن أبي المنافق جذب عمر رضى الله عنه ردائه ، وفي رواية استقبله وجعل يمنعه
من الصلاة عليه والاستغفار له وكان ذلك منه بالرأى ، ثم نزل القرآن على
موافقة رأيه ، يعنى قوله تعالى : « ولا تصل على أحد منهم مات أبداً » ولما أراد
على أن يكتب كتاب الصلح عام الحديبية كتب : هذا ما صالح محمد رسول الله
وسهيل بن عمرو على أهل مكة . قال سهيل : لو عرفناك رسولاً ما حاربناك ،
اكتب محمد بن عبد الله ، فأمر رسول الله علياً أن يحجو رسول الله فأبى على
رضى الله عنه ذلك حتى أمره أن يريه موضعه فحاه رسول الله بيده وكان هذا
الإباء من عليّ بالرأى في مقابلة النص . وقد كان الحكم للسبوق أن يبدأ
بقضاء ما سبق به ثم يتابع الإمام ، حتى جاء معاذ يوماً وقد سبقه رسول الله بيمض
الصلاة فتابعه فيما بقى ثم قضى ما فاتته ، فقال له رسول الله : « ما حملك على
ما صنعت ؟ » قال : وجدتك على شئ . فكرهت أن أخالفك عليه . فقال :
« سن لكم معاذ سنة حسنة فاستنوا بها » وكان هذا منه عملاً بالرأى في موضع
النص ثم استصوبه رسول الله في ذلك . وأبو ذر حين بعثه رسول الله مع إبل
الصدقة إلى البادية أصابته جنابة فصلى صلوات بغير طهارة إلى أن جاء إلى رسول الله
الحديث إلى أن قال له : « التراب كافيك ولو إلى عشر حجج ما لم تجد الماء »
وكان ذلك منه عملاً بالرأى في موضع النص . وكذلك عمرو بن العاص أصابته جنابة
في ليلة باردة فتيّم وأم أصحابه مع وجود الماء وكان ذلك منه عملاً بالرأى في موضع
النص ثم لم ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك ؛ فمرقنا أنهم كانوا
مخصوصين بذلك . وكذلك ظهر منهم الفتوى بالرأى فيما لا يعرف بالرأى
من المقادير نحو حد الشرب كما قال على رضى الله عنه فإنه ثبت بأرائنا . ولا وجه
لذلك إلا الحمل على الخصوصية .

والجواب أن نقول : هذا الكلام عند التأمل فيه من جنس الطعن عليهم لا بيان الكرامة لهم ؛ لأن كرامتهم إنما تكون بطاعة الله وطاعة رسوله ، فالسعى لإظهار مخالفة منهم في أمر الله وأمر الرسول يكون طمعاً فيهم ، ومعلوم أن رسول الله ما وصفهم بأنهم خير الناس إلا بعد علمه بأنهم أطوع الناس له ، وأظهر الناس انقياداً لأمره وتعظيماً لأحكام الشرع ، ولو جاز إثبات مخالفة الأمر بالرأى لهم بطريق الكرامة والاختصاص بناء على الخيرية التي وصفهم بها رسول الله لجاز مثل ذلك لمن بعدهم بناء على ما وصفهم الله به بقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » الآية ، ولو جاز ذلك في فتاوبهم لجاز فيما نقلوا إلينا من أحكام الشرع ؛ فتبين أن هذا من جنس الطعن ، وأنه لا بد من طلب التأويل فيما كان منهم في صورة الخلاف ظاهراً بما هو تعظيم وموافقة في الحقيقة .

ووجه ذلك بطريق الفقه أن نقول : قد كان من الأمور ما فيه احتمال معنى الرخصة والإكرام أو معنى العزيمة والإلزام ، ففهموا أن ما اقترن^(١) به من دلالة الحال أو غيره مما يتبين به أحد المحتملين ، ثم رأوا التمسك بما هو العزيمة أولى لهم من الترخص بالرخصة ، وهذا أصل في أحكام الشرع . وبيان هذا في حديث الصديق ؛ فإن إشارة رسول الله صلى الله عليه وسلم له بأن يثبت في مكانه كان محتملاً معنى الإكرام له ومعنى الإلزام ، وعلم بدلالة الحال أنه على سبيل الترخص والإكرام له ، فحمد الله تعالى على ذلك ، ثم تأخر تمسكاً بالعزيمة الثابتة بقوله تعالى : « لا تقدموا بين يدي الله ورسوله » وإليه أشار بقوله : ما كان لابن أبي قحافة أن يتقدم بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكذلك كان تقدمه للإمامة قبل أن يحضر رسول الله ؛ فإن التأخير إلى أن يحضر كان رخصة ، ومراعاة حق الله في أداء الصلاة في الوقت المهود كان عزيمة ، فإنما قصد التمسك بما هو العزيمة لعله أن رسول الله عليه السلام كان يستحسن ذلك منه ، فمرفنا أنه ما قصد إلا تعظيم أمر الله وتعظيم رسول الله فيما باشره

(١) وفي الهنذية : فهموا بما اقترن به .

بالرأى . وكذلك فعل عمر رضى الله عنه بالامتناع من الصلاة على من شهد الله بكفره وهو المزيمة ؛ لأن الصلاة على الميت المسلم يكون إكراماً له وذلك لا يشك فيه إذا كان المصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلا أن التقدم للصلاة عليه كان بطريق حسن العشرة ، ومراعاة قلوب المؤمنين من قراباته ، فحذب عمر رداءه تمسكاً بما هو المزيمة ، وتعظيماً لرسول الله لا قصداً منه إلى مخالفته . وكذلك حديث على فإنه أبى أن يحجو ذلك تعظيماً لرسول الله وهو المزيمة ، وقد علم أن رسول الله ما قصد بما أمر به إلا تتميم الصلح لما رأى فيه من الحظ للمسلمين بفرغ قلوبهم ، ولو علم على أن ذلك كان أمراً بطريق الإلزام لمجاه من ساعته ؛ ألا ترى أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : إنك ستبعثنى فى أمر أفأكون فيه كالسكة المحمة أم الشاهد يرى مالا يرى الغائب ؟ فقال : « بل الشاهد يرى مالا يرى الغائب » فهذا تبين أنه عرف بأن ذلك الأمر منه لم يكن إلزاماً ورأى إظهار الصلابة فى الدين بمحض من المشركين عزعة فتمسك به ، ثم الرغبة فى الصلح مندوب إليه الإمام^(١) بشرط أن يكون فيه منفعة للمسلمين ، وتتمام هذه المنفعة فى أن يظهر الإمام المسامحة والمساهلة معهم فيما يطلبون ، ويظهر المسلمون القوة والشدة فى ذلك ؛ ليعلم العدو أنهم لا يرغبون فى الصلح لضعفهم ، فلاجل هذا فعل على رضى الله عنه ما فعله ، وكأنه تأويل قرله تعالى : « ولا تهنوا ولا تحزنوا » وكذلك حديث معاذ رضى الله عنه ؛ فإن السنة التى كانت فى حق المسبوق من البداية بما فاته ، فيها احتمال معنى الرخصة ليكون الأداء عليه أيسر ، فوقف معاذ على ذلك وعرف أن المزيمة متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واعتقاد الغنيمة فيما أدركه معه ، فاشتغل بإحراز ذلك أولاً تمسكاً بالمزيمة لا مخالفة للنص . وكذلك حديث أبى ذر إن صح أنه أدى صلاته فى تلك الحالة بغير طهارة ؛ فإن فى حكم التيمم^(٢) للجنب بعض الاشتباه فى النص باعتبار القراءتين « أو لمستم » « أو لمستم النساء » فلعله كان عنده أن

(١) وفى الهندية : للإمام . تركذا فى شرح البردوى معزوا إلى السرخسى .

(٢) وفى الثمانية : فى حق التيمم .

المراد المس باليد وأنه لا يجوز التيمم للجنب كما هو مذهب عمر وابن مسعود رضي الله عنهما ، ثم رأى أن بسبب المعجز يسقط عنه فرض الطهارة في الوقت ، وأن أداء الصلاة في الوقت عزيمة ، فاشتغل بالأداء تعظيماً لأمر الله وتمسكاً بالعزيمة . وكذلك حديث عمرو بن العاص ؛ فإنه رأى أن فرض الاغتسال ساقط عنه لما يلحقه من الحرج بسبب البرد أو لخوفه الهلاك على نفسه ، وقد ثبت بالنص أن التيمم مشروع لدفع الحرج ؛ فعرفنا أنه ليس في شيء من هذه الآثار معنى يوم مخالفة النص من أحد منهم ، وأنهم في تعظيم رسول الله كما وصفهم الله به . وأما حد الشرب فإنما أثبتوه استدلالاً بحمد القذف ، على ما روى أن عبد الرحمن بن عوف قال لعمر : يا أمير المؤمنين إذا شرب هذى وإذا هذى افترى ، وحد المفتري في كتاب الله ثمانون جلدة . ثم الحكم الثابت بالإجماع لا يكون محالاً به على الرأي ، وقد بينا أن الإجماع يوجب علم اليقين والرأي لا يوجب ذلك ، ثم هذا دعوى الخصوصية من غير دليل ، ومن لا يرى إثبات شيء بالقياس فكيف يرى إثبات مجرد^(١) الدعوى من غير دليل والكتاب يشهد بخلاف ذلك ، فالناس في تكليف الاعتبار المذكور في قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » سواء ، وهم كانوا أحق بهذا الوصف ، وهذا أقوى ما نعتمده من الدليل المعقول في هذه المسألة ؛ فإنه لا فرق بين التأمل في إشارات النص فما أخبر الله به عن الذين لحقهم المثلث بسبب كفرهم كما قال تعالى : « هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب » الآية ، لنعتبر بذلك ونزجر عن مثل ذلك السبب ، وبين التأمل في إشارات النص في حديث الربا ليعرف به أن المحرم هو الفضل الخالي عن العوض ، فثبت ذلك الحكم بعينه في كل محل يتحقق فيه الفضل الخالي عن العوض مشروطاً في البيع كالأرز والسمسم والجص وما أشبه ذلك وقد قررنا هذا ؛ يوضحه أن التأمل في معنى النص الثابت بإشارة صاحب الشرع بمنزلة التأمل في معنى اللسان

(١) وفي العثمانية والهندية : لإثباته بمجرد الدعوى

الثابت بوضع واضح اللغة ، ثم التأمل في ذلك للوقوف^(١) على طريق الاستمارة حتى يجعل ذلك اللفظ مستعاراً في محل آخر بطريقه ، جائز مستقيم من عمل الراسخين في العلم ، فكذلك التأمل في معاني النص لإثبات حكم النص في كل موضع علم أنه مثل المنصوص عليه ، وهذا لنوعين من الكلام : أحدهما أن الله تعالى نص على أن القرآن تبيان لكل شيء بقوله تعالى : « وزلنا عليك الكتاب تبلياً لكل شيء » ولا يتمكن أحد من أن يقول كل شيء في القرآن باسمه الموضوع له في الالفة ، فعرفنا أنه تبيان لكل شيء بمعناه الذي يستدرك به حكمه ، وما ثبت بالنص فيما أن يقال هو ثابت بصورة النص لا غير ، أو بالمعنى الذي صار معلوماً بإشارة النص ، والاول باطل ؛ فإن الله تعالى قال : « فلا تقل لها أف » ثم أحد لا يقول إن هذا نهى عن صورة التأنيف دون الشتم والضرب . وكذلك قوله تعالى : « ولا يظلمون فقيراً » وقوله تعالى : « مَنْ إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار » فعرفنا أن ثبوت الحكم باعتبار المعنى الذي وقعت الإشارة إليه في النص . ثم ذلك المعنى نوعان : جليّ ، وخفيّ ؛ ويوقف على الجليّ باعتبار الظاهر ، ولا يوقف على الخفيّ إلا بزيادة التأمل وهو المراد بقوله : « فاعتبروا » وبعد ما ثبت لزوم اعتبار ذلك المعنى بالنص وإثبات الحكم في كل محل قد وجد فيه ذلك المعنى يكون إثباتاً بالنص لا بالرأى وإن لم يكن صيغة النص متناولاً ؛ ألا ترى أن الحكم بالرجم على ماعز لم يكن حكماً على غيره باعتبار صورته ولكن باعتبار المعنى الذي لأجله توجه الحكم عليه بالرجم كان ذلك بياناً في حق سائر الأشخاص بالنص . والثاني أنه ما من حادثة إلا وفيها حكم لله تعالى من تحليل أو تحريم أو إيجاب أو إسقاط ، ومعلوم أن كل حادثة لا يوجد فيها نص ؛ فالنصوص معدودة متناهية ولا نهاية لما يقع من الحوادث إلى قيام الساعة ، وفي تسميته حادثة إشارة إلى أنه لا نص فيها ، فإن ما فيه النص يكون أصلاً ممهوداً . وكذلك الصحابة ما اشتغلوا باعتماد نص في كل حادثة [طلباً أو رواية ، فعرفنا أنه لا يوجد نص في كل حادثة^(٢)]

(١) كذا في الهندية وفي الأصل : للوقف .

(٢) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

وقد لزمنا معرفة حكم الحادثة بالحجة بحسب الوسع فإما أن يكون الحجة استنباط المعنى من النصوص ، أو استصحاب الحال كما قالوا ، ومعلوم أنه ليس في استصحاب الحال إلا عمل بلا دليل ولا دليل جهل ، والجهل لا يصلح أن يكون حجة باعتبار الأصل ، وهو أيضاً مما لا يوقف عليه ، فمن المحتمل أن لا يكون عند بعض الناس فيه دليل ويكون عند بعضهم ، والقياس من الوجه الذي قررنا حجة وإن كان لا يوجب علم اليقين ؛ ألا ترى أن الشرع جوز لنا الإقدام على المباحات لقصد تحصيل المنفعة ، يعنى المسافرة للتجارة والحاربة للعدو والغلبة على الأعداء بفالب الرأى ، والاجتهاد فى أمر القبله والاشتغال بالمعالجة لتحصيل صفة البرء ، وكل ذلك إقدام من غير بناء على ما يوجب علم اليقين ، ثم هو حسن فى بعض المواضع واجب فى بعض المواضع . وكذلك تقويم التلغات ، واعتقاد المعروف فى النفقات والمتعة ، فإن ذلك منصوص عليه ، ثم الإقدام عليه بالرأى جائز فكان ذلك عملاً بالحجة ؛ فتبين أن القياس من نوع العمل بما هو حجة فى الأصل ولكنه دون الثابت من الحكم بالنص فلا يصار إليه إلا فى موضع لا يوجد فيه نص . فأما استصحاب الحال فهو عمل بالجهل فلا يجوز المصير إليه إلا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة . وسنقرر هذا فى بابہ إن شاء الله تعالى . فبهذا التقرير يتبين^(١) أن نفاة القياس يتمسكون بالجهل ، وأن فقهاء الأمصار يعملون بما هو الحق ، وماذا بعد الحق إلا الضلال . وأما استدلالهم بقوله تعالى : « أولم يكفهم ؟ » قلنا نحن نقول بأن ما أُنزل من الكتاب كاف ، ولكن الاحتجاج بالقياس مما أُنزل فى الكتاب إشارة وإن كان لا يوجد فيه نصاً فإنه الاعتبار بالمأمور به من قوله تعالى : « فاعتبروا » وبهذا يتبين أن الحكم به حكم بما أُنزل الله فيضعف به استدلالهم بقوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أُنزل الله » وبه يتبين^(١) أنه من جملة ما تناوله قوله تعالى : « تبياناً لكل شيء » وقوله تعالى : « ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » وقد قبل المراد بالكتاب هنا اللوح المحفوظ ؛ وبهذا يتبين^(١) أن العمل بالقياس

لا يكون تقدماً بين يدى الله ورسوله بل هو ائتمار بأمر الله وأمر رسوله ، وسلوك طريق قد علم رسول الله أمته بالوقوف به على أحكام الشرع ، وهذا لأننا إنما نثبت الحكم فى الفروع بالعلة المؤثرة ، والعلة ما صارت مؤثرة بآرائنا بل بجعل الله إياها مؤثرة ، وإنما إعمال الرأى فى تمييز الوصف المؤثر من سائر أوصاف الأصل وإظهار التأثير فيه فلا يكون العمل فيه عملاً بالرأى ، إنما التقدم بين يدى الله ورسوله فيما ذهب إليه الخصم من القول بأن العمل بالقياس باطل ، لأنه لا يحد ذلك فى كتاب الله نصاً ، وهو لا يجوز الاستنباط ايقف به على إشارة النص فيكون ذلك قولاً بغير حجة ، ثم يكون عاملاً فى الأحكام بلا دليل ، وقد بينا أن هذا لا يصلح أن يكون حجة أصلية . وأما قوله : « ولا تقف ما ليس لك به علم » فالذكور هو علم منكر فى موضع النفي والنكرة فى موضع النفي نعم ، فاستعمال الرأى يثبت نوع علم من طريق الظاهر وإن كان لا يثبت علم اليقين ، وبالاتفاق علم اليقين ايس بشرط لوجوب العمل ولا لجوازه ، فإن العمل بخبر الواحد واجب ولا يثبت به علم اليقين ، والعمل بالرأى فى الحرب جائز ، وفى باب القبلة عند الاشتباه واجب ، وفى المعالجة بالأدوية جائز وإن كان شئ من ذلك لا يوجب علم اليقين ، وهذا لأن التكليف بحسب الوسع وايس فى وسعنا تحصيل علم اليقين فى حكم كل حادثة ، والخرج مدفوع ، وفى إثبات الحجر عن إعمال الرأى فى الحوادث التى لا نص فيها من الخرج ما لا يحفى . ثم لا إشكال أن ما يثبت من العلم بطريق القياس فوق ما يثبت باستصحاب الحال ؛ لأن استصحاب الحال إنما يكون دليلاً عندهم لعدم الدليل المغير وذلك مما لا يعلم يقيناً ، قد يجوز أن يكون الدليل المغير ثابتاً وإن لم يبلغ المبتلى به ، ولهذا لا تقبل البينة على النفي فى باب الخصومات وتقبل على الإثبات باعتبار طريق لا يوجب علم اليقين ؛ فإن الشهادة بالملك لظاهر اليد أو اليد مع التصرف تكون مقبولة وإن كانت لا توجب علم اليقين . فأما قوله تعالى : « ولا تقولوا على الله إلا الحق » قلنا ما يظهر عند استعمال الرأى بالوصف المؤثر حق فى حقنا وإن كنا لا نعلم أنه هو الحق عند الله تعالى ؛ ألا ترى أن المتحرى فى باب القبلة يلزمه التوجه إلى الجهة التى يستقر عليها الرأى ، ومعلوم أنه لا يلزمه مباشرة ما ايس بحق أصلاً ،

فمررنا أنه حق عندنا وإن كنا لا نقطع القول بأنه الحق عند الله تعالى ،
فقد يصيب المجتهد ذلك باجتهاده وقد يخطئ ؛ ثم التكليف بحسب الوسع وإيس
في وسعنا الوقوف على ما هو حق عند الله لا محالة ، وإنما الذي في وسعنا طلبه
بطريق الاعتبار الذي أمرنا به وبعد إصابة ذلك الطريق يلزمنا العمل به فكذلك
في الأحكام ، وما أشاروا إليه من الفرق بين ما هو محض حق الله تعالى وبين
ما فيه حق العباد ليس بقوى ؛ لأن المطلوب هنا جهة القبة لأداء ما هو محض
حق الله تعالى والله تعالى موصوف بكمال القدرة ، ومع ذلك أطلق لنا العمل
بالرأى فيه ، إما لتحقيق معنى الابتلاء ، أو لأنه ليس في وسعنا ما هو أقوى
من ذلك بعد انقطاع الأدلة الظاهرة ، وهذا المعنى بعينه موجود في الأحكام ؛
ثم الاحتمال الذي يبقى بعد استعمال الرأى بمنزلة الاحتمال في خبر الواحد ؛ فإن
قول صاحب الشرع موجب علم اليقين وإنما يثبت في حقنا العلم والعمل به إذا
بلغنا ذلك ، وفي البلوغ والاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم احتمال ،
فكذلك الحكم في النصوص ثابت بالنص على وجه يوجب علم اليقين ،
وفيه معنى هو مؤثر في الحكم شرعاً ولكن في بلوغ الآراء وإدراك ذلك المعنى
نوع احتمال ، فلا يمنع ذلك وجوب العمل به عند انعدام دليل هو أقوى منه ؛
ولهذا شرطنا للعمل بالرأى أن تكون الحادثة لا نص فيها من كتاب ولا سنة ؛
فتبين أن فيما قلنا مبالغة في المحافظة على النصوص بظواهرها ومعانيها ؛ فإنه
ما لم يقف على النصوص لا يعرف أن الحادثة لا نص فيها وما لم يقف على معاني
النصوص لا يمكنه أن يرد الحادثة إلى ما يكون مثلها من النصوص ، ثم مع
ذلك فيه تعميم المعنى في الفروع وتمظيم ما هو حق الله تعالى ؛ فإن اعتقاد
الحقية في الحكم النصوص ثابت بالنص ، ومعنى شرح الصدر وطمأنينة
القلب ثابت بالوقوف على المعنى . ولا معنى لاستدلالهم باختلاف أحكام
النصوص ؛ لأننا إنما نجوز استعمال الرأى عند معرفة معاني النصوص وإنما
يكون هذا فيما يكون معقول المعنى ، فأما فيما لا يعقل المعنى فيه فنحن
لا نجوز إعمال الرأى لتعمدية الحكم إلى ما لا نص فيه ؛ وسيأتيك
بيان هذا في شرط القياس ، ويتبين بهذا أن مراد رسول الله صلى

الله عليه وسلم بدم الرأي فيما رووا من الآثار الرأي الذي ينشأ عن متابعة هوى النفس ، أو الرأي الذي يكون المقصود منه رد المنصوص نحو ما فعله إبليس ، فأما الرأي الذي يكون المقصود به إظهار الحق من الوجه الذي قلنا لا يكون مذموماً ؟ ألا ترى أن الله تعالى أمر به في إظهار قيمة الصيد بقوله : « يحكم به ذوا عدل منكم » فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد علم ذلك أصحابه والصحابة عن آخرهم أجمعوا على استعماله من غير نكير من أحد منهم على من استعماله ، فكيف يظن بهم الاتفاق على ما ذمه رسول الله أو جعله مدرجة الصلال ، هذا شيء لا يظنه إلا ضال ، والله أعلم ^(١) .

فصل في بيان ما لا بد للقياس من معرفته

قال رضى الله عنه : وذلك معنى القياس لغة ، فالصورة بلا معنى يكون فاسداً من الدعوى ؛ ثم شرطه فإن وجود الشيء على وجه يكون معتبراً شرعاً لا يكون إلا بوجود شرطه ؛ ثم ركنه فقوام الشيء يكون بركنه ؛ ثم حكمه فإن الشيء إنما يخرج من حد العبث والسفه إلى حد الحكمة بكونه مفيداً ، وذلك إنما يكون بحكمه ؛ ثم بالدفع بعد ذلك فإن تمام الإلزام إنما يتبين بالعجز عن الدفع . فأما الأول فهو معرفة القياس لغة ، فنقول : للقياس تفسير هو المراد بصيغته ، ومعنى هو المراد بدلالته ، بمنزله فعل الضرب فإن له تفسيراً هو المعلوم بصورته وهو إيقاع الخشبة على جسم ، ومعنى هو المراد بدلالته وهو الإيلام . فأما تفسير صيغة القياس فهو التقدير ، يقال : قس النمل بالنمل : أى قدره به ، وقاس الطبيب الجرح إذا سبره بالسبار ليعرف مقدار غوره ، وبهذا يتبين أن معناه لغة في الأحكام : رد الشيء إلى نظيره ليسكون مثلاً له في الحكم الذى وقعت الحاجة إلى إثباته ؛ ولهذا يسمى ما يجرى بين المناظرين مقايسة ، لأن كل واحد منهما يسمى ليكمل جوابه في الحادثة مثلاً لما اتفقا على كونه أصلاً بينهما ؛ يقال : قايسته مقايسة وقياساً ، ويسمى ذلك نظراً أيضاً إذ ^(٢) لا يصاب إلا بالنظر عن إنصاف ، ويسمى ذلك اجتهداً مجازاً أيضاً لأن يبذل المجهود يحصل هذا المقصود .

(١) وفي العثمانية والهندية : وبالله التوفيق . (٢) وفي العثمانية : لأنه

وأما المعنى الذى هو المراد بدلالته ، وهو أنه مدرك من مدارك أحكام الشرع ، ومفصل من مفاصله ، وإنما يتبين هنا ببسط الكلام فنقول : إن الله تعالى ابتلانا باستعمال الرأى والاعتبار ، وجعل ذلك موضوعاً على مثال ما يكون بين العباد مما شرعه من الدعوى والبينات ، فالنصوص شهود على حقوق الله تعالى وأحكامه بمنزلة الشهود فى الدعوى ، ومعنى النصوص [شهادته ، بمنزلة^(١)] شهادة الشاهد ، ثم لا بد من صلاحية الشاهد بكونه حراً عاقلاً بالغاً ، فكذلك لا بد من صلاحية النص لكونه شاهداً بكونه معقول المعنى ، ولا بد من صلاحية الشهادة بوجود لفظها ، فكذلك لا بد من صلاحية الوصف الذى هو بمنزلة الشهادة ، وذلك بأن يكون ملائماً للحكم أو مؤثراً فيه على ما نبين الاختلاف فيه ، ولا بد مما هو قائم مقام الطالب فيه وهو القائس ، ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعى ، فالنصوص تعدية الحكم إلى الفروع ، ولا بد من مقضى عليه وهو عقد القلب ليرتب عليه العمل بالبدن إن كان يحاج نفسه ، وإن كان يحاج غيره فلا بد من خصم هو كالقضى عليه من حيث إنه يلزمه الانقياد له ، ولا بد من قاض فيه وهو القلب بمنزلة القاضى فى الخصومات ، ثم بعد اجتماع هذه المعانى يتمكن الشهود عليه من الدفع كما فى الدعوى الشهود عليه يتمكن من الدفع بعد ظهور الحجة فإن تمام الإلزام إنما يتبين بالمعجز عن الدفع ، وربما يخالفنا فى بعض هذا الشافعى وغيره من العلماء أيضاً .

فصل فى تعليل الأصول

قال فريق من العلماء : الأصول غير معلولة فى الأصل ما لم يقم الدليل على كونه معلولاً فى كل أصل . وقال فريق آخر : هى معلولة إلا بدليل مانع ، والأشبه بمذهب الشافعى رحمه الله أنها معلولة فى الأصل إلا أنه لا بد لجواز التعليل فى كل أصل من دليل مميز ، والمذهب عند علمائنا أنه لا بد مع هذا من قيام دليل يدل على كونه معلولاً فى الحال ، وإنما يتبين هذا فى مسألة

(١) زيادة من الهندية وفيها : النص مكان النصوص .

الذهب والفضة ؛ فإن استدلال من يستدل من أصحابنا على كون الحكم الثابت فيهما معلولاً بأن الأصول في الأصل معلولة لا يكون^(١) صحيحاً حتى يثبت بالدليل أن النص الذى فيهما معلول فى الحال .

وحجة الفريق الأول أن الحكم فى النصوص قبل التمايل ثابت بصيغة النص وفى التعليل تغيير لذلك الحكم حتى يكون ثانياً بالوصف الذى هو المعنى فى النصوص ، فىكون ذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة ، ولا يجوز المدول عن الحقيقة إلى المجاز إلا بدليل ، بل أولى ؛ فالجواز أحد نوعى اللسان والمعنى الذى يستنبط من النصوص ليس من نوع اللسان فى شئ ؛ يوضحه أن المعانى تتعارض فى النصوص وباعتبار المعارضة لا يتمين وصف منها بل كل وصف يحتمل أن يكون هو المعنى الموجب للحكم فيه والمحتمل لا يكون حجة ، ولا بد من ترجيح بعض الأوصاف عند الاشتغال بالتعليل ، والترجيح بمد المعارضة لا يكون إلا بالدليل ؛ على أنا نفهم من خطاب الشرع ما نفهم من مخاطباتنا ، ومن يقول لغيره أعتق عبدي هذا لم يكن له أن يصير إلى التعليل فى هذا الأمر ، فكذلك فى مخاطبات الشرع لا يجوز المصير إلى التعليل حتى يقوم الدليل .

وحجة الفريق الثانى أن الدليل الذى دل على صحة القياس وجواز العمل به يكون دليلاً على جواز التعليل فى كل أصل ؛ فإن ما هو طريق التعليل وهو الوقوف على معنى النص والوصف الذى هو صالح لأن يكون علة للحكم موجود فى كل نص ، فىكون جواز التعليل أصلاً فى كل نص ، وتكون صفة الصلاحية أصلاً فى كل وصف ، فىكون التعليل به أصلاً ما لم يظهر المانع ، بمنزلة العمل بالأخبار ؛ فإن وجوب العمل بكل خبر ثبت عن صاحب الشرع هو الأصل حتى يمنع منه مانع ، ولا تتحقق المعارضة الموجبة للتوقف بمجرد اختلاف الآثار عند إمكان العمل بالكل ، فكذلك لا تثبت المعارضة الموجبة للتوقف عند كثرة أوصاف الأصل مع إمكان العمل بالكل إلا أن يمنع من ذلك مانع ، وليس هذا نظير خطاب العباد فى معاملاتهم ، فإن ذلك مما لا نشغل فيه

(١) كذا فى النهاية والمهنية . وفى الأصل : لا تكون صحيحة .

بطلب المعنى ؛ لجواز أن يكون خالياً عن معنى مؤثر وعن حكمة حميدة بخلاف خطاب الشرع ؛ ألا ترى أن هناك وإن كان التعليل فيه منصوصاً لا يصار إلى التعمية ؛ فإنه لو قال أعتق عبدي هذا فإنه أسود لم يكن له أن يمدى الحكم بهذا التعليل إلى غيره ، وفي خطاب الشرع فيما يكون التعليل منصوصاً يثبت حكم التعمية بالاتفاق ، كقوله عليه السلام : « الهرة ليست بنجسة لأنها من الطوافين عليكم والطوافات » ودعواهم أن في التعليل تغيير الحكم كلام باطل ؛ فإن الحكم في المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص كما كان قبل التعليل ، وإنما التعليل لتعمية الحكم إلى محل آخل لا نص فيه على ما نبينه في فصل الشرط ؛ فعرفنا أن أثر التعليل في المنصوص من حيث شرح الصدر وطمانينة القلب ، وذلك تقرير للحكم لا تغيير كالوقوف على معنى اللسان . وقولهم إن في كل وصف احتمالاً ، قلنا : لا كذلك بل الأصل في النصوص وجوب التعليل لتعميم الحكم على ما قررنا ، فبعد هذا في كل وصف احتمال أنه ليس بمراد بعد قيام الدليل على كونه حجة [وما ثبت حجة بالدليل فإنه لا يخرج بالاحتمال من أن يكون حجة^(١)] وإنما يثبت ذلك بالدليل السانع .

وأما الشافعي فإنه يقول : قد علمنا بالدليل أن علة النص أحد أوصافه لا كل وصف منه ؛ فإن الصحابة اختلفوا في الفروع باختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص ، فكل واحد منهم ادعى أن العلة ما قاله ، وذلك اتفاق منهم أن أحد الأوصاف هو العلة ؛ ثم ذلك الوصف مجهول والمجهول لا يصلح استعماله مع الجهالة لتعمية الحكم فلا بد من دليل التمييز بينه وبين سائر الأوصاف حتى يجوز التعليل به ؛ فإنه لا يجوز التعليل بسائر الأوصاف لاتفاق الصحابة على ذلك وعلمنا ببطلان التعليل في مخالفة الإجماع . ثم على أصله التعليل تارة يكون للمنع من التعمية ، وتارة يكون لإثبات التعمية ، ولا شك أن الوصف الذي به يثبت الحجر عن التعمية غير الوصف الذي يثبت به حكم التعمية ، فما لم يتميز أحد الوصفين من الآخر بالدليل لا يجوز تعليل النص .

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية والعثمانية .

وأما علماءنا فقد شرطوا الدليل المميز ، ولكن بطريق آخر سوى ما ذكره الشافعي على ما نذكره في بابه [إن شاء الله ^(١)] وشرطوا قبل ذلك أن يقوم الدليل في الأصل على كونه معلولاً في الحال ؛ لأن النصوص نوعان : معلول ، وغير معلول ؛ والمصير إلى التعليل في كل نص ، بعد زوال هذا الاحتمال ، وذلك لا يكون إلا بدليل يقوم في النص على كونه معلولاً في الحال . وإنما نظيره مجهول الحال إذا شهد ؛ فإنه ما لم تثبت حريته بقيام الدليل عليه لا تكون شهادته حجة في الإلزام ، وقبل ثبوت ذلك بالدليل الحرية ثابتة بطريق الظاهر ، ولكن هذا يصلح للدفع لا للإلزام ، فكذلك الدليل الذي دل في كل نص على أنه معلول ثابت من طريق الظاهر وفيه احتمال ، فالتمس إثبات الدليل الموجب لكون هذا النص معلولاً لا يجوز المصير إلى تعليله لتعديده الحكم إلى الفروع ، ففيه معنى الإلزام ، وهو نظير استصحاب الحال ، فإنه يصلح حجة للدفع لا للإلزام لبقاء الاحتمال فيه .

فإن قيل : أليس أن الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم في أفعاله جائز ما لم يعم الدليل المانع ، وقد ظهرت خصوصيته في بعض الأفعال ، ثم لم يوجب ذلك الاحتمال في كل فعل حتى يقال لا يجوز الاقتداء به إلا بعد قيام الدليل ؟ قلنا : رسول الله صلى الله عليه وسلم إمام مقتدى به ، ما بحث إلا يأخذ الناس بهديه وهداه ، فيكون الاقتداء به هو الأصل وإن كان قد يجوز أن يكون هو مخصوصاً ببعض الأشياء ، ولكن الخصوصية في حقه بمنزلة دليل التخصيص في العموم والعمل بالعام مستقيم حتى يقوم دليل التخصيص ، فكذلك الاقتداء به في أفعاله . فأما هنا فاحتمال كون النص غير معلول ثابت في كل أصل مثل احتمال كونه معلولاً ، فيكون هذا بمنزلة المجمل فيما يرجع إلى الاحتمال ، والعمل بالمجمل لا يكون إلا بعد قيام دليل هو بيان ، فكذلك تعليل الأصول ^(٢) ؛ يوضحه أن هناك

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي الهندية : الأصل .

قد قام الدليل الموجب لعلم اليقين على جواز الاقتداء به مطلقاً ، وهو قوله تعالى : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » وههنا الدليل هو صلاحية الوصف الموجود في النص ، وذلك إنما يعلم بالرأى فلا ينعدم به احتمال كون النص غير معلول ؛ لأننا قد بينا أن في تعليل النص معنى الابتلاء ، والابتلاء بما يكون غير معلول من النصوص أظهر ، وبعد ما تحققت المساواة في معنى الابتلاء لابد من قيام الدليل في المنصوص على أنه معلول للحال . وبيان هذا في الذهب والفضة ؛ فإن حكم الربا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا بعملة الوزن . وأنكر الشافعي هذا فيحتاج إلى أن يثبت بالدليل أنه معلول . وفيه نوعان من الدليل : أحدهما قوله عليه السلام : « يد بيد » ففيه إيجاب التمين وهو متمد إلى الفروع لأنه لابد من تمين أحد البدلين في كل عقد ؛ فإن الدين بالدين حرام بالنص وذلك ربا ، كما قال عليه السلام : « إنما الربا في النسيئة » ثم وجوب التمين في البديل الآخر هنا لاشتراط المساواة ، فالمساواة في البدلين عند اتفاق الجنس شرط بقوله عليه السلام « مثل بمثل » وعند اختلاف الجنس المساواة في العينية شرط بقوله عليه الصلاة والسلام : « وإذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يدأ بيد » وهذا حكم متمد إلى الفروع ؛ فإن الشافعي يشترط التقايض في بيع الطعام بالطعام مع اختلاف الجنس بهذا النص ، ونحن لا ننجوز بيع قفيز من حنطة بعيها بقفيز من شعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس وإن كان موصوفاً وحل التفاضل بينهما ؛ لأن بترك التمين في المجلس ينعدم المساواة في البد بالبد ، وشرطنا القبض في رأس مال السلم في المجلس لتحقيق معنى التمين ، فعرفنا أنه معلول ، والتعليل بالتمنية يمنع التمعية ، فباعتبار كونه معلولاً يكون مبدءاً إلى الفروع ، فالوصف الذي يمنع التمعية لا يقدر فيه ولا يخرج من أن يكون شاهداً ، بمنزلة صفة الجهل في الشاهد فإنه لا يكون طعناً في شهادته لأنه لا يخرج به من أن يكون أهلاً للولاية ، والشهادة تبني على ذلك ، بخلاف صفة الرق فإن الطعن به يمنع العمل بشهادته حتى تثبت حرите بالحجة ؛ لأنه يخرج به من أن يكون أهل الولاية والصلاحية للشهادة تبني على

ذلك . ومثال هذا أيضاً ما قاله الشافعى فى تحريم الخمر إنه معلول من غير قيام الدليل فيه على كونه معلولاً ، بل الدليل من النص دال على أنه غير معلول ، وهو قوله عليه السلام : « حرمت الخمر لعينها » و « السكر من كل شراب » وإثبات الحرمة وصفة النجاسة فى بعض الأثرية المسكرة لا يكون تعدية للحكم الثابت فى الخمر ؛ ألا ترى أنه لا يثبت على ذلك الوجه حتى لا يكفر مستحله ، ولا يكون التقدير فى النجاسة فيه كالتقدير فى الخمر ، وإنما تلك حرمة ثابتة باعتبار نوع من الاحتياط ، فلا يتبين به كون النص معلولاً .

ثم تعليل النص قد يكون تارة بالنص ، نحو قوله تعالى : « كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم » وقول النبي عليه السلام لبريرة : « ملكت بضعك فاختارى » وقد يكون بفحوى النص كقول النبي عليه السلام فى السمن الذى وقعت فيه فأرة : « إن كان جامداً فألقوها وما حولها وكلوا ما بقى ، وإن مائماً فأريقوه » فإن فى هذا إشارة إلى أنه معلول بعلّة مجاورة النجاسة إياه . وكذلك خبر الربا من هذا النوع كما بينا ؛ وقد يكون بالاستدلال بحكم النص كقوله عليه السلام فى دم الاستحاضة : « إنه دم عرق انفجر فتوضئى لكل صلاة » . وقد يكون على^(١) اتفاق القائلين بالقياس على كونه معلولاً ؛ فعند وجود شيء من هذه الأدلة فى النص سقط اعتبار احتمال كونه غير معلول .

فصل فى ذكر شرط القياس

وإنما قدمنا الشرط لأن الشرعيات لا تصير موجودة بركنها قبل وجود^(٢) الشرط ؛ ألا ترى أن من أراد النكاح فلا بد له من أن يبدأ بإحضار الشهود ، ومن أراد الصلاة لم يجد بدا من البداية بالطهارة وستر العورة . وهذه الشروط خمسة : أحدها أن لا يكون حكم الأصل مخصوصاً به بنص آخر ، والثانى أن لا يكون معدولاً به عن القياس ، والثالث أن لا يكون التعليل للحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه حتى يتعدى به إلى فرع هو نظيره ولا نص

(١) وفى الثمانية والهندية : فى اتفاق .

(٢) وفى الثمانية والهندية : قبل شرطها .

فيه ، والرابع أن يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله ، والخامس أن لا يكون التعليل متضمناً لإبطال شيء من ألفاظ المنصوص .

أما الأول : فلأن التعليل لتعمدية الحكم ، وذلك يبطل التخصيص الثابت بالنص ، فكان هذا تعليلاً في معارضة النص لدفع حكمه والقياس في معارضة النص باطل .

وأما الثاني : فلأن التعليل يكون مقايسة والحكم المدول به عن القياس الثابت بالنص لا مدخل للقياس فيه على موافقة النص ، ولا معتبر بالقياس فيه على مخالفة النص ؛ لأن المقصود بالتعليل إثبات الحكم به في الفرع والقياس ينفي هذا الحكم ، ولا يتحقق الإثبات بحجة النفي كما لا يتحقق التحليل بما هو حجة التحريم .

وأما الثالث : فلأن المقايسة إنما تكون بين شيئين ليعلم به أنهما مثلاً فلا تصور له في شيء واحد ولا في شيئين مختلفين لا تتحقق الماثلة بينهما ، فإذا لم يتعد الحكم بالتعليل عن المنصوص عليه يكون شيئاً واحداً لا تتحقق فيه المقايسة ، وإذا كانا مختلفين لا يصيران بالتعليل مثلين ، ومحل الانفعال شرط كل فعل وقول كحل هو حي فإنه شرط ليكون صدمه ضرباً وقطعه قتلاً ؛ واشتراط كونه حكماً شرعياً ؛ لأن الكلام في القياس على الأصول الثابتة شرعاً ، وبمثل هذا القياس لا يعرف إلا حكم الشرع ؛ فإن الطب واللغة لا يعرف بمثل هذا القياس .

وأما الرابع : فلأن العمل بالقياس يكون بعد النص ، وفي الحكم الثابت بالنص لا مدخل للقياس في التفسير كما لا مدخل له في الإبطال ، فإذا لم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص على ما كان قبله كان هذا بياناً^(١) مغيراً لحكم النص أو بطلاناً له ، ولا معتبر بالقياس في معارضة النص .

وأما الخامس : فلأن النص مقدم على القياس بلفظه ومعناه ، فكما لا يعتبر

(١) وفي الهدية : قياساً .

القياس في معارضة النص بإبطال حكمه لا يعتبر في معارسته بإبطال لفظه . وفي بعض هذه الفصول يخالفنا الشافعي رحمه الله على ما نبينه .

فأما مثال الأول وهو أن العدد معتبه في الشهادات المطلقة بالنص ، وقد فسر الله تعالى الشاهدين برجلين أو رجل وامرأتين وذلك تنصيص على أدنى ما يكون من الحججة لإثبات الحق ، ثم خص رسول الله صلى الله عليه وسلم خزيمة رضى الله عنه بقبول شهادته وحده ، فكان ذلك حكماً ثبت بالنص اختصاصه به كرامة له فلم يجوز تمليعه أصلاً حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غير خزيمة ممن هو مثله أو دونه أو فوقه في الفضيلة لأن التعليل يبطل خصوصيته . وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مخصوصاً بأن حل له تسع نسوة فقد ثبت بالنص أن الحل بالنكاح يقتصر على الأربعة ثم ظهرت خصوصية رسول الله عليه الصلاة والسلام بالزيادة بنص آخر فلم يكن ذلك قابلاً للتعليل . وكذلك ظهرت خصوصيته بالنكاح [بغير مهر بالنص فلم يكن ذلك قابلاً للتعليل . وقال الشافعي : قد ظهرت خصوصيته بالنكاح ^(١)] بلفظ الهبة بالنص وهو قوله تعالى : « خالصة لك من دون المؤمنين » فلم يجوز التعليل فيه لتعدية الحكم إلى نكاح غيره . ولكننا نقول : المراد بالنص الوجوب للتخصيص ملك البضع نكاحاً بغير مهر ؛ فإنه ذكر فعل الهبة وذلك يقتضى مصدراً ، ثم قوله تعالى : « خالصة لك » نعت ذلك المصدر : أى إن وهبت نفسها للنبي هبة خالصة ، بدليل قوله تعالى : « قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم » : أى من الابتغاء بالمال المقدر ، فالفرض عبارة عن التقدير وذلك في المال يكون لا في لفظ النكاح والتزويج ، أو المراد اختصاصه بالمرأة حتى لا تحل لأحد بعده فيتأدى هو بكون الغير شريكاً له في فرائضها من حيث الزمان ، وعليه دل قوله تعالى : « وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً » ألا ترى أن معنى الكرامة بالاختصاص إنما تظهر فيما يتوهم فيه الحرج بالزامه إياه وذلك

(١) ما بين المربعين زيادة من الثمانية والهندية .

لا يتحقق في اللفظ ، فقد كان أفصح العرب لا يلحقه الحرج في لفظ النكاح والتزويج .

ومن هذه الجملة اشتراط الأجل في السلم ؛ فإنه حكم ثابت بالنص في هذا العقد خاصا ، وهو قوله عليه السلام : « من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » . فلا يجوز المصير فيه إلى التعليل حتى يجوز السلم حالا باتقياس على البيع بعله أنه نوع بيع ؛ لأن الأصل في جواز البيع اشتراط قيام المعقود عليه في ملك العاقد والقدرة على التسليم ، حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه فسلمه لا يجوز ؛ ثم ترك هذا الأصل في السلم رخصة بالنص وهو ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم : « نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم » وهذا لأن السلم فيه غير مقدور التسليم للعاقد عند العقد ، ولا يصير مقدور التسليم له بنفس العقد ؛ لأن العقد سبب للوجوب عليه وقدرته على التسليم يكون بما له لا بما عليه ولكنه محتاج إلى مباشرة هذا العقد لتحصيل البدل مع مجزئه عن تسليم المعقود عليه في الحال وقدرته على ذلك بعد مضي مدة معلومة بطريق العادة إما بأن يكتسب أو يدرك غلاته بمجىء أوانه ، فحوز الشرع هذا العقد مع عدم المعقود عليه في ملكه رخصة لحاجته ، ولكن بطريق يقدر على التسليم عند وجوب التسليم عادة وذلك بأن يكون مؤجلا ، فلم يجز التعليل فيه لكونه حكما خاصا ثبت الخصوصية فيه بالنص كما بينا . وكذلك قلنا : المنافع لا تضمن بالإتلاف والغصب ؛ لأن وجوب الضمان يستدعي المالية والتقوم في التلف وذلك لا يسبق الإحراز ولا تصور للإحراز^(١) في المنافع ، ثم ثبوت المالية والتقوم فيها بالعقد حكم خاص ثبت^(٢) بالنص فلم يكن قابلا للتعليل . وكذلك إثبات المعادلة بينهما وبين الأعيان في موجب العقد الفاسد ، والصحيح حكم خاص فيها ؛ لأنه لا مماثلة بين المنافع وبين الأعيان باعتبار الأصل ، فالعين جوهر يقوم به المرض ، والمنفعة عرض يقوم بالجوهر ،

(١) وفي الهدية : ولا يتصور الإحراز .

(٢) وفي الثمانية والهدية : ثابت .

والمنافع لا تبقى وقتين والعين تبقى ، وبين ما يبقى وبين ما لا يبقى تفاوت ؛ فمررنا أن ثبوت المساواة بينهما في مقتضى العقد حكم خاص ثابت بالنص^(١) فلا يقبل التعليل . وكذلك إلزام العقد على المنافع قبل وجودها حكم خاص ثبت للحاجة أو للضرورة من حيث إنه لا يتصور العقد عليها بعد الوجود ؛ لأن الوجود لا يبقى إلى وقت التسليم وما لا يتأتى فيه التسليم بحكم العقد لا يكون محلاً للعقد ، فلا يجوز تعدية هذا الحكم بالتعليل إلى المحل الذى يتصور العقد عليه بعد الوجود ، وهو نظير حل الميتة عند الخمسة ؛ فإن ثبوته لما كان بطريق الضرورة لم يجز تعليله لتعدية ذلك الحكم إلى محل آخر .

ومثال الفصل الثانى ما قال أبو حنيفة رحمه الله فى جواز التوضى بنبيذ التمر؛ فإنه حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يكن قابلاً للتعليل حتى لا يتعدى ذلك الحكم [إلى سائر الأنبيذة ، وجوب الطهارة بالقهقهة فى الصلاة حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يكن قابلاً للتعليل حتى لا يتعدى الحكم^(٢)] إلى صلاة الجنائز وسجدة التلاوة ؛ لأن النص ورد فى صلاة مطلقة وهى ما تشتمل على جميع أركان الصلاة . وكذلك بقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسياً ؛ فإنه معدول به عن القياس بالنص ؛ لأن ركن الصوم ينعدم بالأكل مع النسيان ، والركن هو الكف عن اقتضاء الشهوات ، وأداء العبادة بعد فوات ركنها لا يتحقق ، فمررنا أنه عن معدول به عن القياس فلم يجز تعدية الحكم فيه إلى المخطئ والمكره والنائم يصب فى حلقه بطريق التعليل .

فإن قيل : قد عديتم حكم النص إلى الجماع ، وقد ورد فى الأكل والشرب وكان ذلك بطريق التعليل . قلنا : لا كذلك بل قد ثبت بالنص المساواة بين الأكل والشرب والجماع فى حكم الصوم ، وإن ركن الصوم هو الكف عن اقتضاء الشهوتين جميعاً فيكون الحكم الثابت [بالنص^(٣)]

(١) وهو قوله « على أن تأجرنى » الآية . وقوله عليه السلام « أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه » هامش المأثية .
(٢) زيادة من المأثية .
(٣) زيادة من المأثية .

في أحدهما ثابتاً في الآخر بالنص أيضاً لا بالمقايضة ؛ لأنه ليس بينهما فرق في حكم الصوم الشرعي سوى اختلاف الاسم ؛ فإن الإقدام على كل واحد منهما فيه تفويت ركن الصوم ؛ لأنه جناية على محل الفعل من بضع أو طعام ؛ وهو نظير جز الرقبة مع شق البطن فإنهما فعلان مختلفان في الاسم وكل واحد منهما قتل موجب للقود بالنص لا بالقياس . وكذلك من به سلس البول يتوضأ لوقت كل صلاة كالمستحاضة ، وكان الحكم في كل واحد منهما ثابتاً بالنص لا بالقياس ؛ لأن النص ورد عند استدامة العذر . وعلى هذا قلنا : من سبقه الحدث في خلال الصلاة بأى وجه سبقه فإنه يتوضأ ويبني على صلاته بالنص وذلك حكم معدول به عن القياس ، وإنما ورد النص في التيمم والرعاف ثم جعل ذلك وروداً في سائر الأحداث الموجبة للوضوء ولم يجعل وروداً في الحدث الموجب للاغتسال لتحقيق المغايرة فيما بينهما .

فإن قيل : فكذلك نقول في السكر والخايطي ، فالساواة بينهما وبين الناسي ثابت من حيث إن كل واحد منهما غير قاصد إلى الجناية على الصوم . قلنا : نعم ولكن هذا إنما يستقيم إذا ثبت أن القصد معتبر في تفويت ركن الصوم ، وإذا كان القصد لا يعتبر في تحقق ركن الصوم حتى إن من كان مغمى عليه في جميع النهار يتأدى ركن الصوم منه ، فكذلك ترك القصد لا يمنع تحقق فوات ركن الصوم ، وكذلك مع عدم القصد قد يتحقق فوات ركن الصوم وانعدام الأداء به ، فإن من أغشى قبل غروب الشمس وبقي كذلك إلى آخر الغد فإنه لا يكون ضائعاً وإن انعدم منه القصد إلى ترك الصوم ، ثم لا مساواة أيضاً بين الخايطي والسكر وبين الناسي فيما يرجع إلى عدم القصد فإن الخايطي إنما انعدم القصد منه باعتبار قصده إلى المضمضة ، وإنما ابتلى بالشرب خطأ بطريق يمكن التحرز عنه . وأما الناسي فانعدم القصد منه لعدم علمه بالصوم أصلاً وذلك بنسيان لا صنع له فيه ، وإليه أشار عليه السلام في قوله : « إن الله أطعمك وسقاك » ولما كان سبب العذر ممن له الحق على وجه لا صنع للمباد فيه استقام أن يجعل الركن باعتباره

قائماً حكماً ، فأما في المكروه والذائم سبب العذر جاء من حمة العباد ، والحق في أداء الصوم لله فلم يكن هذا في [معنى ^(١)] سبب كان ممن له الحق ؛ ألا ترى أن المريض يسلي قاعداً ثم لا تلزمه الإعادة إذا برأ ، والمقيد يصلي قاعداً ثم تلزمه الإعادة إذا رفع القيد عنه . وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : الذي شج في سلامه لا يبنى بعد الوضوء ، والذي ابتلى بقر أو رعاف يبنى على سلامه بعد الوضوء ؛ لما أن ذلك حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يجوز التعليل فيه ، وما يبنى على صنع العباد ليس نظير مالا صنع للعباد من كل وجه .

ومن هذه الجملة قلنا : حل الذبيحة مع ترك التسمية ناسياً حكماً معدول به عن القياس بالنص فلم يجوز تعليله لتعمدية الحكم إلى العائد ولا مساواة بينهما ، فالناسى معذور غير معرض عن ذكر اسم الله تعالى ، والعائد جان معرض عن ذكر اسم الله تعالى على الذبيحة . ومن أصحابنا من ظن أن المستحسنات كلها بهذه الصفة وليس كما ظن ، فالمستحسن قد يكون معدولاً به عن القياس ، وقد يكون ثابتاً بنوع من القياس إلا أنه قياس حقي على ما نبينه في بابيه إن شاء الله تعالى . ومن أصحابنا من ظن أن في الحكم الذي يكون ثابتاً بالنص فيه معنى مفعول إلا أنه يعارض ذلك المعنى ممان آخر تخالفه ، فالجواب فيه كذلك ، إلا أنه لا يجوز التعليل فيه وليس كذلك ؛ فإن الأصل بمنزلة الراوى والوصف الذي به تملل بمنزلة الحديث ، وفي رواية الأخبار قد يقع الترجيح باعتبار كثرة الرواة على ما بينا ، ولا يمكن به لا يخرج من أن تكون رواية الواحد معتبرة ، فعرفنا أنه متى كان النص مفعول المعنى فإنه يجوز تعليله بذلك المعنى ليعتمد الحكم به إلى فرع وإن عارض ذلك المعنى ممان آخر في الأصل ؛ فإنه ليس من شرط التعليل للتعمية اعتبار جميع معاني الأصل .

وأما الفصل الثالث : فهو أعظم هذه الوجوه فقها ، وأعمها نفعاً ، وهو شرط واحد اسماً ولكن يدخل تحته أصول .

(١) زيادة من الهندية .

فنها : أن الكلام متى كان في معنى اللغة فإنه لا يجوز المصير فيه إلى الإثبات بالقياس الشرعى . وبيان هذا في اليمين الغموس ؛ فإن علماءنا قالوا إنها لا تنمقد موجبة للكفارة ؛ لأنها ليست بيمين معقودة ووجوب الكفارة بالنص في اليمين المعقودة ، وكان الاشتغال في الحكم بالتعليل بقوله يمين بالله مقصودة باطلاً من الكلام ؛ لأن الكلام في إثبات الاسم حقيقة ، فمئنا هذه ليست بيمين حقيقة ، وإنما سميت يميناً مجازاً ؛ لأن ارتكاب هذه الكبيرة كان باستعمال صورة اليمين كبيع الحر يسمى بيعاً مجازاً وإن لم يكن بيعاً على الحقيقة ، وإذا كان الكلام في إثبات اسم اليمين حقيقة وذلك لا يمكن معرفته بالقياس الشرعى كان الاشتغال به فضلاً من الكلام ، ولكن طريق معرفته التأمل في أصول أهل اللغة ، وهم إنما وضعوا اليمين لتحقيق معنى الصدق من الخبر ، فعرنا أن ما ليس فيه توهم الصدق بوجه لا يكون محلاً لليمين لخلوه عن فائدة^(١) ، وبدون المحل لا يتصور انعقاد اليمين ، ولذلك^(٢) قال أبو حنيفة في اللوطة إنها لا توجب الحد ؛ لأنها ليست بزنا واشتغال الخصوم بتعليل نص الزنا لتعمدية الحكم أو إثبات المساواة بينه وبين اللوطة يكون فاسداً ؛ لأن طريق معرفة الاسم النظر في موضوعات أهل اللغة لا الأقيسة الشرعية . وكذلك سائر الأثربة سوى الخمر لا يجب الحد بشرب القليل ما لم يسكر ، واشتغال الخصم بتعليل نص الخمر لتعمدية الحكم أو لإثبات المساواة فاسد ؛ لأن الكلام في إثبات هذا الاسم كسائر الأثربة .

فإن قيل : اعتبار المعنى لإثبات المساواة في الاسم لغة لا شرعاً ، فالزنا عند أهل اللغة اسم لفعل فيه اقتضاء الشهوة على قصد سفح الساء دون النسل ، ولهذا سموه سفاحاً وسموا النكاح إحصاناً ، واللوطة مثل الزنا في هذا المعنى من كل وجه . وكذلك الخمر اسم لعين تحصل مخامرة العقل

(١) وفي الثمانية والهندية : فائدته .

(٢) وفي الثمانية والهندية : وكذلك .

بشربه ولهذا لا يسمى المعصير به قبل التخمر ولا بعد التخلل ، وهذه الأثرية مساوية للخمر في هذا المعنى . قلنا هذا فاسد ؛ لأن الأسماء الموضوعة للأعيان أو للأشخاص عند أهل اللغة المقصود بها تعريف المسمى وإحضاره بذلك الاسم لا تحقق ذلك الوصف في المسمى ، بمنزلة الأسماء الموضوعة للرجال والنساء كزيد وعمر وبكر وما أشبهه^(١) فكذلك أسماء الأفعال كالزنا واللواط وأسماء الأعيان كالخمر ، وما هذه الدعوى إلا نظير ما يحكى عن بعض الموسوسين أنه كان يقول : أنا أبين المعنى في كل اسم لغة أنه لماذا وضع ذلك الاسم لغة لما يسمى به . فقليل له : لماذا يسمى الجرجير جرجيراً ؟ فقال : لأنه يتجرجر إذا ظهر على وجه الأرض ، أى يتحرك . فقليل له : فلحيتك تتحرك أيضاً ولا تسمى جرجيراً ! فقليل له : لماذا سميت القارورة قارورة ؟ قال : لأنه يستقر فيها السائغ . فقليل له : فجوفك أيضاً يستقر فيه السائغ ولا يسمى قارورة ! . ولا شك أن الاشتغال بمثل هذا في الأسماء الموضوعة يكون من نوع الجنون .

فإن قيل : الأحكام الشرعية إنما تبنى على الأسامي الثابتة شرعاً وذلك نوع من الأسامي لا يعرفه أهل اللغة كاسم الصلاة للأركان المألومة ، واسم المنافق لبعض الأشخاص ، وما أشبه ذلك . قلنا : الأسماء الثابتة شرعاً تكون ثابتة بطريق معلوم شرعاً كالأسماء الموضوعة لغة تكون ثابتة بطريق يعرفه أهل اللغة ، ثم ذلك الاسم لا يختص بعلمه واحد من أهل اللغة ، بل يشترك فيه جميع أهل اللغة لاشتراكهم في طريق معرفته ، فكذلك هذا الاسم يشترك في معرفته جميع من يعرف أحكام الشرع ، وما يكون بطريق الاستنباط والرأى فإنما يعرفه القاييس ، فهذا يتبين أنه لا يجوز إثبات الاسم بالقياس على أى وجه كان ؛ وعلى هذا لا يجوز استعمال القياس في إلحاق النباش بالسارق في حكم القطع ؛ لأن القطع بالنص واجب على السارق ، فالكلام في إثبات اسم السرقة حقيقة وقد قدمنا البيان في نفي التسوية

(١) وفي الهندية : وما أشبه ذلك .

بين النباش والسارق في فعل السرقة ، وهذا لأن الأسماء نوعان : حقيقة ، ومجاز .
 فطريق معرفة الحقيقة هو السماع من أهل اللغة ، وطريق معرفة المجاز منه الوقوف
 على استعارة أهل اللغة ، ونحن نعلم أن طريق الاستعارة فيما بين أهل اللغة غير
 طريق التعمدية في أحكام الشرع ، فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي
 هو لتعمدية حكم الشرع . وعلى هذا قلنا : الاشتغال بالقياس لتصحيح استعارة
 ألفاظ الطلاق للمتنق يكون باطلاً ، وإنما نشغل فيه بالتأمل فيما هو طريق
 الاستعارة عند أهل اللغة . وكذلك الاشتغال بالقياس لإثبات الاستعارة في ألفاظ
 التملك للنكاح يكون اشتغالاً بما لا معنى له . وكذلك في إثبات استعارة لفظ
 النسب للمتنق . وكذلك الاشتغال بالقياس في تصحيح إرادة العدد من لفظ
 الطلاق . والاشتغال بالقياس لإثبات الموافقة بين الشاهدين إذا شهد أحدهما
 بمائة والآخر بمائتين أو شهد أحدهما بتطبيقه والآخر بنصف تطبيقه فإنما يكون
 من نوع هذا [فالحاجة فيه إلى إثبات الاسم وطريق الوقوف عليه التأمل في طريقه
 عند أهل اللغة ^(١)] فكان الاشتغال بالقياس الشرعي فيه اشتغالاً بما لا يفيد .
 وكذلك الإطعام في الكفارات فإن اشتراط التملك فيه بالقياس على الكسوة
 باطل ؛ لأن الكلام في معنى الإطعام المنصوص عليه ولا مدخل للقياس الشرعي
 في معرفة معنى الاسم لغة ، وإنما الطريق فيه التأمل في معنى اللفظ لغة وهو فعل
 متعد فلازمه طعم وحقيقته فيما يصير المسكين به طاعماً ، وذلك بالتمكين من
 طعام ، بمنزلة الإيكال ، ثم يجوز التملك فيه بدلالة النص ^(٢) ، فأما الكسوة
 فهو عبارة عن اللبوس دون فعل اللبس ودون منفعة الثوب وعين اللبوس
 لا بصير كفارة إلا بالتملك من المسكين ؛ فأما الإلباس فهو تمكين من
 الانتفاع باللبوس .

ومن هذه الجملة : الاختلاف في شرط التعمدية ، والمذهب عندنا أن تعليل
 النص بما لا يتعدى لا يجوز أصلاً . وعند الشافعي هذا التعليل جائز ولكنه
 لا يكون مقايضة ، وعلى هذا جوز هو تعليل نص الربا في الذهب والفضة

(١) زيادة من الثمانية .

(٢) أي لأنه لما جاز الإطعام جاز التملك بالطريق الأول لأنه أنفع في حق الفقير . هامش الثمانية

بالتمنية وإن كانت لا تتمدى ، فنحن لا نجوز ذلك . والمذهب عندنا أن حكم التعليل هو تمديدية حكم الأصل إلى الفروع ، وكل تعليل لا يفيد ذلك فهو خال عن حكمه ؛ وعلى قوله حكم التعليل ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة ثم تتمدى تلك العلة إلى الفروع تارة فيثبت بها الحكم في الفروع كما في الأصل ، وتارة لا تتمدى فيبقى الحكم في الأصل ثابتاً به ويكون ذلك تعليلاً مستقماً ، بمنزلة النص الذى هو عام مع النص الذى هو خاص . احتج وقال^(١) لأن التعليل بالرأى حجة لإثبات حكم الشرع فيكون بمنزلة سائر أنواع الحجج ، وسائر الحجج من الكتاب والسنة أيما وجدت يثبت الحكم بها ، فكذلك التعليل بالرأى إلا أن سائر الحجج تكون ثابتة بغير صنع منا ، والتعليل بالرأى إنما يحصل بصنعنا ، ومتى وجد ذلك كان ثبوت الحكم مضافاً إليه سواء تعدى إلى الفروع أو لم يتمد ، وهذا لأن الشرط في الوصف الذى يعمل الأصل به قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الأوصاف ، وهذا المعنى يتحقق في الوصف الذى يقتصر على موضع النص وفي الوصف الذى يتمدى إلى محل آخر ، وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل به لا يثبت الحجز عن التعليل به إلا بما منع ، فكونه غير متمد لا يصلح أن يكون مانعاً إنما المانع ما يخرج من أن يكون حجة ، وانعدام وصف التمدى فيه لا يخرج من أن يكون حجة كالنص .

والجواب عن هذا الكلام بما هو الحجة لنا ؛ وهو أن الحجج الشرعية لا بد أن تكون موجبة علماً أو عملاً ، والتعليل بالرأى لا يوجب العلم بالاتفاق ، فعرفنا أنه موجب للعمل وأنه باعتباره يصير حجة ؛ والوجب للعمل ما يكون متمدياً إلى الفروع ؛ لأن وجوب العمل بالعلة إنما يظهر في الفرع ؛ فأما الأصل فقد كان موجباً للعمل في المحل الذى تناوله قبل التعليل ، فإذا خلا عن التعليل^(٢) لم يكن موجباً شيئاً فلا يكون حجة شرعاً .

(١) وفي النهاية والمهنية : احتج فقال إن التعليل .

(٢) وفي المختلفين : عن التمديدية .

فإن قيل : وجوب العمل في الأصل بعد أن التعليل يصير مضافاً إلى العلة كما أن في الفرع بعد التعمدية يصير وجوب العمل مضافاً إلى العلة . قلنا : هذا فاسد ؛ لأن قبل التعليل كان وجوب العمل بالنص ، والتعليل لا يجوز على وجه يكون مغيراً حكم الأصل ، فكيف يجوز على وجه يكون مبطلاً حكم الأصل وهو إضافة وجوب العمل إليه ؛ ألا ترى أن وجوب العمل به لما كان مضافاً إلى النص قبل التعليل بقى مضافاً إليه بعد التعليل ؛ وبه يتبين أن النص أقوى والضعيف لا يظهر في مقابلة القوى ، فيكون الحكم وهو وجوب العمل في الأصل مضافاً إلى أقوى الحجتين وهو النص بعد التعليل كما كان قبله . واعتباره ^(١) الأصل بالفرع في أن الحكم فيه يكون مضافاً إلى العلة في نهاية الفساد ؛ لأن الفرع يعتبر بالأصل ؛ فأما الأصل لا يعتبر بالفرع في معرفة حكمه بحال .

فإن قيل مع هذا : التعليل صحيح لثبت به تخصيص الأصل بذلك الحكم . قلنا : وهذا ثابت قبل التعليل بالنص ، ثم تعليل الأصل بوصف لا يتعدى لا يمنع تعليله بوصف آخر يتعدى إذا وجد فيه ما هو شرط العلة ؛ لأنه كما يجوز أن يجتمع في الأصل وصفان كل واحد منهما يتعدى إلى فروع وأحدهما أكثر تعمدياً من الآخر يجوز أن يجتمع وصفان يتعدى أحدهما ولا يتعدى الآخر ؛ فهذا تبين أن هذا التعليل لا يوجب تخصيص الأصل أيضاً . وكيف يقال هذا وبالإجماع بيننا وبينه انعدام العلة لا يوجب انعدام الحكم على ما نبينه في بابه إن شاء الله تعالى ؛ وإنما يكون التعليل بما لا يتعدى موجباً تخصيص الأصل إذا كان الحكم ينعدم بانعدام العلة كما يوجد بوجودها .

ومن هذه الجملة : تعليل الأصل لتعمدية الحكم إلى موضع منصوص ؛ فإن ذلك لا يجوز عندنا ؛ نص عليه محمد في السير الكبير ، وقال : النص الوارد في هدى التعة لا يجوز تعليله لتعمدية حكم الصوم فيه إلى هدى الإحصار ؛ لأن ذلك منصوص عليه وإنما يقاس بالرأى على المنصوص ولا يقاس المنصوص

(١) في العثمانية : واعتبار الشافعي .

على المنصوص . والشافعي يجوز هذا التعليل لإثبات زيادة في حكم النص الآخر بالتعليل ، ولهذا قال : يجوز تعليله على وجه يوجب زيادة في حكم النص الآخر لا على وجه يوجب ما هو خلاف حكم النص الآخر ؛ لأن وجوب الزيادة به إذا كان النص الآخر ساكناً عنه يكون بياناً ، والكلام وإن كان ظاهراً فهو يحتمل زيادة البيان ، ولكنه لا يحتمل من الحكم ما هو خلاف موجب ، والتعليل ليحصل به زيادة البيان ؛ فلهذا جوزنا تعليل النص بوصف يتمدى إلى ما فيه نص آخر لإثبات الزيادة فيه ؛ ولكننا نقول : الحكم الثابت بالتعليل في المحل الذي فيه نص إما أن يكون موافقاً للحكم الثابت فيه بذلك النص أو مخالفاً له ، وعند الموافقة لا يفيد هذا التعليل شيئاً ؛ لأن الحكم في ذلك الموضع مضاف إلى النص الوارد فيه فلا يصير بتعليل نص آخر مضافاً إلى العلة كما لا يصير الحكم في النص المعلوم مضافاً إلى العلة بعد التعليل كما قررنا ؛ وإن كان مخالفاً له فهو باطل ؛ لأن التعليل في معارضة النص أو فيما يبطل حكم النص باطل بالاتفاق ؛ وإن كان زائداً فيه فهو مغير أيضاً بحكم ذلك النص ؛ لأن جميع الحكم قبل التعليل في ذلك الموضع ما أوجبه النص الوارد فيه وبعد التعليل يصير بعضه والبعض غير الكل ، فعرفنا أنه لا يخلو هذا التعليل من أن يكون مغيراً لحكم النص ، وتبين بهذا أن الكلام في هذا الفصل بناء على ما قدمنا أن الزيادة على النص عندنا بمنزلة النسخ ، فكما لا يجوز إثبات نسخ المنصوص بالتعليل بالرأى فكذلك لا يجوز إثبات الزيادة فيه .

ثم بيان قولنا : إن شرط التعليل تعدية حكم النص بعينه في مواضع ؛ منها أنا لا يجوز تعليل نص الربا في الأشياء الأربعة بالطعم ؛ لأن الحكم في المنصوص كلها إثبات حرمة متناهية بالتساوي ، وصفة الطعم توجب تعدية الحكم إلى محال تكون الحرمة فيها مطابقة غير متناهية ، وهي المطاعم التي لا تدخل تحت المعيار ، فعرفنا أن هذا الوصف لا يوجب تعدية حكم النص بعينه ؛ إذ الحرمة المتناهية غير الحرمة المؤبدة ؛ ألا ترى أن الحرمة الثابتة بالرضاع والمصاهرة غير الحرمة الثابتة بالتطبيقات الثلاث ؛ ولهذا قلنا :

إن النقود لا تتمين في العقود بالتمين ، بخلاف ما يقوله الشافعي إنها متمينة في الملك وتمينها في العقد مفيد فتمين بالتمين كالسلم . وهذا لأن هذا التلليل لا يوجب تعدي حكم الأصل بعينه ؛ فحكم البيع في السلع وجوب الملك به فيها لا وجودها في نفسها ؛ ولهذا لا بد من قيامها في ملك البائع عند العقد ليصح العقد ، وحكم العقد في الثمن وجوبها ووجودها بالعقد ؛ ولهذا لا يشترط قيام الثمن في ملك المشتري عند العقد لصحة العقد ، ويجوز العقد بدون تعيينه لأعلى اعتبار أنه بمنزلة السلع ، ولكن يسقط اعتبار وجوده بطريق الرخصة ؛ فإن هذا الحكم فيما وراء موضع الرخصة ثابت حتى يجوز الاستبدال به قبل القبض ، ولا يجب جبر النقص التمكن فيه عند عدم التعيين بذكر الأجل ولا بقبض ما يقابله في المجلس بخلاف السلم ، فمرفنا أن الحكم الأصلي في الثمن ما بينا ، وفي التعيين تغيير لذلك الحكم وجعل ما هو الركن شرطاً ، وأى التغيير أبلغ من هذا . فتبين بهذا أنه ليس في هذا التلليل تعدي حكم النص بعينه بل إثبات حكم آخر في الفرع ؛ ولهذا قلنا إن ظاهر الذي باطل ؛ لأن حكم الظهار في حق المسلم أنه يثبت به حرمة متناهية بالكفارة ، فتلليل هذا الأصل بما يوجب تعدي الحكم إلى الذي يكون باطلاً ؛ لأنه لا يثبت به حكم الأصل بعينه وهو الحرمة المتناهية ؛ فإن الذي ليس من أهل الكفارة مطلقاً .

وبيان قولنا : إلى فرع : هو نظيره في فصول ؛ منها ما بينا أنه لا يجوز تعليل النص الوارد في الناسي بالعذر ليعمدى الحكم به إلى الخاطئ والمسكره ؛ لأن الفرع ليس بنظير للأصل ، فعذرهما دون عذر الناسي فيما هو المقصود بالحكم ؛ لأن عذر الخاطئ لا ينفك عن تقصير من جهته بترك المبالغة في التحرز ، وعذر المسكره باعتبار صنع هو مضاف إلى العباد فلا تجوز تعدي الحكم للتعليل إلى ما ليس بنظير له . وكذلك قلنا : شرط النية في التيمم لا يجوز تعليله بأنه طهارة حكيمية ليعمدى الحكم به إلى الوضوء ؛ فإن الفرع ليس بنظير للأصل في كونه طهارة ؛ لأن التيمم باعتبار الأصل تلويث وهو لا يكون رافعاً للحدث ييقن بخلاف الطهارة بالماء ؛ ولهذا أمثلة كثيرة .

فإن قيل : فقد أوجبتم الكفارة بالأكل والشرب في رمضان على طريق
تعديّة حكم النص الوارد في الجماع إليه مع أن الأكل والشرب ليس بنظير
للجماع لما في الجماع من الجنابة على محل الفعل ؛ ولهذا يتعلق به الحد
رجماً في غير الملك وذلك لا يوجد في الأكل والشرب ؛ وأثبتتم حرمة المصاهرة
بالزنا بطريق تعديّة الحكم من الوطء الحلال إليه وهو ليس بنظير له فلاّن
الأصل حلال ثبت به النسب والزنا حرام لا يثبت به النسب ؛ وكذلك أثبتتم
الملك الذي هو حكم البيع بالغصب وهو ليس بنظير له ، فالبيع مشروع
والغصب عدولن محض وهو ضد المشروع . قلنا : أما في مسألة الكفارة
فنحن ما أوجبنا الكفارة بطريق التعليل بالرأى ، فكيف^(١) يقال هذا ! ومن
أصلنا أن إثبات الكفارات بالقياس لا يجوز خصوصاً في كفارة الفطر فإنها
تنزع إلى العقوبات كالحد ، ولكن إنما أوجبنا الكفارة بالنص الوارد
بلفظ الفطر ، وهو قوله عليه السلام : « من أفطر في رمضان فعليه ما على
المظاهر » ثم قد بينا أنهما نظيران في حكم الصوم فإن ركن الصوم هو
الكف عن اقتضاء الشهوتين ، ووجوب الكفارة باعتبار الجنابة على الصوم
بتفويت ركنه على أبلغ الوجوه لا باعتبار الجنابة على المحل ، وفي الجنابة
على الصوم هما سواء ، ووجوب الكفارة باعتبار الفطر [المفوت^(٢)] لركن
الصوم صورة ومعنى والجماع آلة لذلك كالأكل والشرب . وما هذا إلا نظير
إيجاب القصاص في القتل بالسهم والسيف ؛ فإن القصاص يجب بالقتل الممد
والسيف آلة لذلك الفعل كالسهم فلا يكون ذلك بطريق تعديّة الحكم من
محل إلى محل ، إنما التعديّة فيما قاله الخصم إن الكفارة تجب بجماع الميتة
والبهيمة . وعندنا هذا التعليل باطل ؛ لأن جماع الميتة والبهيمة ليس بنظير
جماع الأهل في تفويت ركن الصوم ؛ فإن فوات الركن معنى بما تميل إليه
الطباع السليمة لقصد قضاء الشهوة ، وذلك يختص بمحل مشتهى وفرج
الميتة والبهيمة ليس بهذه الصفة فكان هذا تمليلاً لتعديّة الحكم إلى ما ليس

(٢) زيادة من المصححين .

(١) وفي الثمانية : كيف .

بنظير الأصل فكان باطلاً . فأما مسألة الزنا فالأصل في ثبوت الحرمة ليس هو الوطء بل الولد الذي يتخلق من المائين إذا اجتمعا في الرحم ؛ لأنه من جملة البشر له من الحرمات ما لغيره من بنى آدم ، ثم تتمدى تلك الحرمة إلى الزوجين باعتبار أن انحلاق الولد كان من مائهما ، فيثبت معنى الاتحاد بينهما بواسطة الولد ، فيصير أمهاتها وبناتها في الحرمة عليه كأمهاته وبناته ، ويصير آباؤه وأبناؤه في كونها محرمة عليهم كآبائها وأبنائها ، ثم يقام ما هو السبب لاجتماع المائين في الرحم وهو الوطء مقام حقيقة الاجتماع لإثبات هدم الحرمة وذلك بوطء يختص بمحل الحرت ، ولا معتبر بصفة الحل في هذا المعنى ، ولا أثر لحرمة الوطء في منع هذا المعنى الذى لأجله أقيم هذا السبب مقام ما هو الأصل في إثبات الحرمة ، إلا أن إقامة السبب مقام ما هو الأصل فيها يكون مبنيًا على الاحتياط وهو الحرمة والنسب ليس بنظيره في معنى الاحتياط ، فلهذا لا يقام الوطء مطلقاً مقام ما هو الأصل حقيقة في إثبات النسب ، ولا يدخل على هذا أن هذه الحرمة لا تتمدى إلى الأخوات والعلمات على أن يحمل أخواتها كأخواته في حقه ؛ لأن أصل الحرمة لا يمكن إثباته بالتعليل بالرأى ، وإنما يثبت بالنص ، والنص ما ورد بامتداد هذه الحرمة إلى الأخوات والعلمات فتعدية الحرمة إليهما تكون تغييراً لحكم النص وقد بينا أن ذلك لا يجوز بالتعليل . وعلى هذا فصل الغصب ؛ فإننا لا نوجب الملك به حكماً للغصب ، كما نوجبه بالبيع ، وإنما نثبت الملك به شرطاً للضمان الذى هو حكم الغصب ، وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع ، وكون الأصل مشروعاً يقتضى أن يكون شرطه مشروعاً .

وبيان قولنا : ولا نص فيه : في فصول ؛ منها أنا لا نجوز القول بوجوب الكفارة في القتل العمد بالقياس على القتل الخطأ ؛ لأنه تعليل الأصل لتعدية الحكم إلى فرع فيه نص على حدة . ولا نجوز القول بوجوب الدية في العمد المحض بالقياس على الخطأ لهذا المعنى أيضاً . ولا نوجب الكفارة في اليمين الغموس بالقياس على اليمين المقودة على أمر في المستقبل لهذا المعنى أيضاً . ولا نشترط صفة الإيمان فيمن تصرف إليه الصدقات سوى الزكاة بالقياس على الزكاة ،

لما فيه من تعليل الأصل لتمدية الحكم إلى ما فيه نص آخر . ولا نشترط الإيمان في الرقبة في كفارة الظهار واليمين بالقياس على كفارة القتل ؛ لأن فيه تعليل الأصل لتمدية الحكم به إلى محل فيه نص آخر ، وفيه تعرض لحكم النص الآخر بالتغيير فإن الإطلاق غير التقيد ، وبعد ما ثبتت الرقبة مطلقاً في كفارة اليمين والظهار فإثبات التقيد فيه بالإيمان يكون تغييراً ، كما أن إثبات صفة الإطلاق في القيد يكون تغييراً ؛ فإن الحرمة في الربائب لما تقيدت بالدخول كان تعليل أمهات النساء لإثبات صفة الإطلاق في حرمة الربائب يكون تغييراً لا يجوز المصير إليه بالرأى ، فكذلك إثبات التقيد فيما كان مطلقاً بالنص .

وبيان الفصل الرابع ، وهو ما قلنا : إن الشرط أن يبقى حكم النص بعد التعليل في الأصل على ما كان قبله ، فلائنه لما ثبت أن التعليل لا يجوز أن يكون مغيراً حكم النص في الفروع ثبت بالطريق الأولى أنه لا يجوز أن يكون مغيراً حكم الأصل في نفسه ، ففي كل موضع لا يبقى الحكم في النصوص بعد التعليل على ما كان قبله ، فذلك التعليل يكون باطلاً ، لكونه مغيراً لحكم الأصل ؛ ولهذا لم نجوز التعليل في قبول شهادة الحدود في القذف بعد التوبة بالقياس على المحدود في سائر الجرائم بعلّة أنه محدود في كبيرة ؛ لأن بعد هذا التعليل لا يبقى حكم النص الوارد فيه على ما كان قبله .

فإن قيل : هذا التعليل يكون هو ساقط الشهادة بالنص أبداً ويكون ذلك متمماً لحدّه ، وبعد التعليل يتغير هذا الحكم ؛ فإن الجلد قبل هذا التعليل يكون بعض الحد في حقه وبعده يكون تمام الحد فيكون تغييراً على نحو ما قلنا في التغريب : إن الجلد إذا لم يضم إليه التغريب في زنا البكر يكون حداً كاملاً ، وإذا ضم إليه التغريب يكون بعض الحد . وكذلك تعليل الشافعي في إبطال شهادته بنفس القذف بالقياس على سائر الجرائم باطلاً ؛ لأنه تغيير للحكم بالنص^(١) ؛ فإن مدة المعجز عن إقامة أربعة من الشهداء بعد القذف ثابت بالنص لإقامة

(١) وفي الهندية : في النص .

الجلد^(١) وإسقاط الشهادة ، فكان إثباته بنفس القذف بدون اعتبار تلك المدة بطريق التعليل باطلا ؛ لأن حكم النص لا يبق بعد التعليل على ما كان قبله . وكذلك القول بسقوط شهادة الفاسق أصلا بالقياس على المحدود في القذف أو على العبد والصبي باطل ؛ لأن الحكم الثابت بالنص في حق الفاسق التوقف في شهادته وبعد تعيين جهة البطلان فيه لا يبق التوقف ، فحكم النص بعد هذا التعليل لا يبق على ما كان قبله . وكذلك قلنا : الفرقة بين الزوجين لا تقع بلعان الزوج ؛ لأن الحكم الثابت بالنص اللعان من الجانبين وهي شهادات مؤكدة بالإيمان وليس فيه ما يوجب الفرقة بينهما ، وقد ثبت بالنص أنهما لا يجتمعان أبداً ، وذلك أيضاً لا يقتضى زوال الملك به كما بعد إسلام المرأة قبل إسلام الزوج ، فإثبات حكم الفرقة بقذف الزوج عند لعانه لا يجوز بطريق التعليل لأنه لا يبق حكم النص بعد هذا التعليل على ما كان قبله ، فقبله المذكور جميع الحكم ، وبمده يكون بعض الحكم ، إلا أن بعد ما فرغا من اللعان بتحقيق فوات الإمساك بالمعروف ما دام مصرين على ذلك ، واستحقاق الفرقة عند فوات الإمساك بالمعروف يثبت موقوفاً على قضاء القاضي به كما بعد إسلام أحد الزوجين إذا أبى الآخر الإسلام . وكذلك^(٢) قلنا : إذا كذب الملاعن نفسه وضرب الحد جاز له أن يتزوجها ؛ لأن الثابت بالنص أن المتلاعنين لا يجتمعان أبداً وبعد الإكذاب لا يكون متلاعنا ، بدليل أنه يقام عليه حد القذف ، فلا يجتمع اللعان والحد بقذف واحد ، فمن ضرورة القول بإقامة الحد عليه أن لا يبق ملاعنا ؛ ولهذا لو أ كذب نفسه قبل اللعان فإنه يقام الحد عليه ولا يلاعنها ؛ فإذا خرج من أن يكون ملاعنا يكذابه نفسه قلنا إن كان قبل قضاء القاضي بالفرقة لم يفرق بينهما ، وإن كان بعد القضاء جاز له أن يتزوجها ؛ لأننا لو بقينا^(٣) الحرمة بالقياس على الحرمة الثابتة بالرضاع والمصاهرة لم يبق حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله ؛ فإن قبل التعليل كان الثابت بالنص

(١) وفي الثمانية : لإقامة الحد .

(٢) وفي الهندية : ولعلك .

(٣) كذا في الأصول والظاهر أن الصواب أبينا ، وثقه أعلم .

حرمة الاجتماع بين المتلاعنين ، وبعد التعليل تكون حرمة الاجتماع بين غير المتلاعنين .

فإن قيل : فقد فعلتم ما أنكرتموه في فصول ؛ منها أن حكم نص الربا المساواة بين القليل والكثير قبل التعليل ، ثم بعد التعليل خصصتم القليل من الحنطة فلم يبق حكم النص بعد التعليل بالكيل في النصوص على ما كان قبله . وكذلك الشاة بصورتها ومعناها صار مستحقا للفقير بالنص ، ثم بالتعليل بالمالية أبطلتم حقه عن الصورة فلم يبق حكم النص بعد التعليل في النصوص على ما كان قبله ، وجوزتم هذا التعليل لإبطال حق المستحق مع أنه لا يجوز استعمال القياس في إبطال حق المستحق عن الصورة أو المعنى كما في سائر حقوق العباد . وقد ثبت بالنص حق الأصناف في الصدقات لوجود الإضافة إليهم بلام التملك ، ثم بالتعليل بالحاجة غيرتم هذا الحكم في النصوص وجوزتم الصرف إلى صنف واحد . وثبت بالنص وجوب التكفير بإطعام عشرة مساكين ، ثم بالتعليل غيرتم هذا الحكم في النصوص فجوزتم الصرف إلى مسكين واحد في عشرة أيام . وبالنص ثبت لزوم التكبير عند الشروع في الصلاة ، ثم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم في النصوص حتى جوزتم افتتاح الصلاة بغير لفظ التكبير . وبالنص ثبت وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة ، ثم غيرتم بالتعليل بكونه مزيلا للعين والأثر هذا الحكم في النصوص حتى جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات سوى الماء .

قلنا : أما الأول فهو دعوى من غير تأمل ، وإنا ما خصصنا القليل من البر إلا بالنص ؛ فإن النص قوله عليه السلام : « لا تبيعوا البرَّ البرَّ بالبرِّ إلا سواء بسواء » والأصل في الاستثناء من النفي أن المستثنى منه في معنى المستثنى ، وعلى هذا بنى علماءنا مسائل : في الجامع : إذا قال إن كان في هذه الدار إلا رجل فعبده حر ، فإذا في الدار سوى الرجل دابة أو ثوب لم يحنث ، وإن كان فيها سوى الرجل امرأة أو صبي حنث . ولو كان قال إلا حمرا فإذا فيها حيوان آخر سوى الحمار يحنث ، وإن كان فيها ثوب سوى الحمار لم

يبحث ، وإن كان قال إلا ثوب فأى شيء يكون في الدار سوى الثوب مما هو مقصود بالإمساك في الدور يبحث ؛ فعرفنا أن المستثنى منه في معنى المستثنى ، والمستثنى هنا حال التساوى في الكيل ، واستثناء الحال من العين لا يكون ، فعرفنا بدلالة النص أن المستثنى من عموم الأحوال حال التساوى وحال المجازفة وحالة التفاضل ، وهذا لا يتحقق إلا في الكثير ، وإلا فيما يكون مقدرأً شرعاً ، فعرفنا أن اختصاص القليل كان بدلالة النص وأنه كان مصاحباً للتعليل لأن يكون ثابتاً بالتعليل .

وأما الزكاة فنحن لا نبطل بالتعليل شيئاً من الحق المستحق لأنه تبين خطأ من يقول بأن الزكاة حق الفقراء مستحقة لهم شرعاً ، بل الزكاة محض حق الله تعالى ، فإنها عبادة محضة وهي من أركان الدين ، وهذا الوصف لا يليق بما هو حق العبد ، ومعنى العبادة فيها أن المؤدى يجعل ذلك القدر من ماله خالصاً لله تعالى حتى يكون مطهرأً لنفسه وماله ، ثم يصرفه إلى الفقير ليكون كفاية له من الله تعالى ؛ فإنه وعد الرزق لعباده وهو لا يخلف الوعد ، ومعلوم أن حاجات العباد تختلف ، فالأمر بإنجاز المواعيد لهم من مال مسمى يتضمن الإذن في الاستبدال ضرورة ليكون المصروف إلى كل واحد منهم عين الموعود له ، بمنزلة السلطان يجيز أوليائه بجوائز مختلفة بكتبها لهم ثم يأمر واحداً بإيفاء ذلك كله من مال يسميه بعينه ، فإنه يكون ذلك إذناً له في الاستبدال ضرورة والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص ، فعرفنا أن ذلك كان ثابتاً بالنص ولكنه كان مجامعاً للتعليل ، ثم التعليل بحكم شرعى لا بحق مستحق لأحد ؛ فإن المؤدى بعد ما صار لله تعالى بابتداء يد الفقير يكون كفاية له من الله باستدامة اليد فيه ، وثبت^(١) بهذا النص كونه محلاً صالحاً لكفاية الفقير ، وصلاحيته المحل وعدم صلاحيته حكم شرعى كالخمر لا يكون محلاً صالحاً للبيع والمحل يكون محلاً صالحاً له ، وهذه الصلاحية تثبت بالأمر بالصرف إلى الفقير ؛ لأن باعتبار كونه مطهرأً يصير من جملة الأوساخ ، وإليه أشار عليه السلام في قوله : « يامعشر

(١) وفي الهندية : فيثبت .

بنى هاشم إن الله كره لكم غسالة أيدي^(١) الناس ، وعوضكم منها خمس الخمس » فبين أنه بمنزلة الماء المستعمل ؛ ولهذا كان الحكم في شريعة من قبلنا أن الصدقات المقبولة والقرايين كانت تأكلها النار ولا يجوز الانتفاع بها ، وفي شريعتنا لا يحل شيء منها للفقير ويحل للفقير لحاجته ، بمنزلة حل الميتة عند الضرورة ، فعرفنا أن حكم النص صلاحية المحل للصرف إلى كفاية الفقير ، وبعد التعليل تبقى هذه الصلاحية كما كانت قبلها ويتمدى حكم الصلاحية إلى سائر المحال كما هو حكم التعليل في القياس الشرعي ؛ وبهذا يتبين أن اللام في قوله : « للفقراء » لام العاقبة ، أى تصير لهم باعتبار العاقبة ، ولكن بعد تمام أداء الصدقات يجعل المال لله بابتداء التسليم إلى الفقراء^(٢) ، أو يكون المراد بيان الصرف الذى يكون المال بقبضهم لله تعالى خالصاً هو ، لا بمنزلة الكعبة فإن الأركان باعتبار التوجه إليها تصير صلاة لا أن تكون الصلاة حقاً للكعبة ، ثم كل صنف من هذه الأصناف جزء من المصارف بمنزلة جزء من الكعبة ، واستقبال جزء منها كاستقبال جميعها في حكم الصلاة وهو ثابت بالنص لا بالتعليل ، فكذلك الصرف إلى صنف لما فيه من سد خلة المحتاج بمنزلة الصرف إلى الأصناف لا بطريق التعليل . وحكم الإطعام كذلك ، فإن حكم النص أن المساكين العشرة محل لصرف طعام الكفارة إليهم ، وهذا الحكم باق في النصوص بعد التعليل كما قبله ، ولكن ثبت بدلالة النص للتنصيص على صفة المسكنة في المصروف إليه أن المطلوب سد الخلة ، وعلم يقيناً تجدد الحاجة للمسكين بتجدد الأيام وصار بدلالة النص ما يقع به التكفير سد عشر خلالات وهو ثابت بالصرف إلى مسكين واحد في عشرة أيام كما يثبت بالصرف إلى عشرة مساكين .

وأما التكبير فلا نقول حكم النص وجوب التكبير بعينه عند الشروع في الصلاة ، وسكن الواجب التعظيم باللسان ؛ لأن اللسان من الأعضاء الظاهرة من وجه ، وصلاة تعظيم الله تعالى بجميع الأعضاء ، فتعلق بكل عضو ما يليق به من تعظيم . ثم التعظيم

(١) وفي العثمانية والهندية : غسالة الناس .

(٢) وفي العثمانية : إلى الفقير .

باللسان يكون بالثناء والذكر ، فكان ذكر الله^(١) على سبيل التعميم لتحقيق أداء الفعل المتعلق باللسان ، ولا عمل لذلك الفعل في تعيين التكبير ، بل التكبير آلة صالحة لذلك ، وقد بقيت بعد هذا التعليل آلة صالحة لإقامة هذا الفعل بها كما قبل التعليل .

وكذلك غسل النجاسة بالمائعات فالستحق ايس هو الغسل بعينه بل إزالة النجاسة عن الثوب حتى لا يكون مستعملا لها عند لبسه ؛ ألا ترى أنه لو قطع موضع النجاسة بالمقراض أو أتى ذلك الثوب أصلاً لم يلزمه الغسل ، ثم الماء آلة صالحة لإزالة النجاسة باستعماله ، وبعد التعليل يبقى كذلك آلة صالحة لإزالة النجاسة لاستعماله ، وحكم الغسل طهارة المحل باعتبار أنه لم يبق فيه عين النجاسة ولا أثرها ، فكل مائع ينمصر بالمصر فهو يعمل عمل الماء في المحل ، ثم طهارة المحل في الأصل وانعدام ثبوت صفة النجاسة في الزيل بابتداء ملاقة النجاسة إلى أن يزایل الثوب بالمصر حكم شرعى ثبت بالنص ، وبالتعليل تمدى هذا الحكم إلى الفروع وبقي في الأصل على ما كان قبل التعليل . ولا يدخل على هذا التطهير من الحدث بسائر المائعات سوى الماء ؛ لأن عمل الماء في إزالة عين عن المحل الذى يلاقيه ، أو في إثبات صفة الطهارة للمحل بواسطة الإزالة ، وليس في أعضاء المحدث عين تزول باستعمال الماء ؛ فإن أعضاء طاهرة ، وإنما فيها مانع حكى من أداء الصلاة غير معقول المعنى ، وقد ثبت بالنص رفع ذلك المانع بالماء وهو غير معقول المعنى ، وقد بينا أن مثل هذا الحكم لا يمكن تعليله للتعمدية إلى محل آخر . ولا يدخل على هذا الجواب تصحيح الوضوء بغير النية كغسل النجاسة ؛ لأن الذى لا يقل المعنى فيه ما هو مزال عن المحل عند استعمال الماء ، فأما الماء في كونه مزيلا إذا استعمل في المحل معقول المعنى فلا حاجة إلى اشتراط النية لحصول الإزالة به كما في غسل النجاسات ، فعمل أن هذه الحدود إنما يقف المرء عليها عند التأمل عن إنصاف .

وأما بيان القسم الخامس ففيا قاله علماؤنا : إنه لا يجوز قياس السباع سوى

(١) وفي هندية : فيكون من ذكر الله .

الحس المؤذيات على الحس بطريق التعليل في إباحة قتلها للمحرم وفي الحرم ؛ لأن في النص قال عليه الصلاة والسلام : « خمس يقتلن في الحل والحرم » وإذا تعدى الحكم إلى محل آخر يكون أكثر من خمس فكان في هذا التعليل إبطال لفظ من ألفاظ النص ، بخلاف حكم الربا فإن النبي عليه السلام لم يقل الربا في ستة أشياء ، ولكن ذكر حكم الربا في أشياء فلا يكون في تعليل ذلك النص إبطال شيء من ألفاظ النص .

ومن هذا النوع تعليل الشافعي حكم الربا في الأشياء الأربعة بالطعم . فإن في النص قال عليه الصلاة والسلام : « والفضل ربا » : أي الفضل حرام يفسد به العقد لأنه ربا ، والتعليل بالطعم يبطل كون الفضل ربا ؛ لأنه يقول بعملة الطعم فساد البيع في هذه الأموال أصل إلى أن يوجد المخلص وهو المساواة في المعيار الشرعي ، فيكون هذا إبطالا لبعض ألفاظ النص .

ومن ذلك تعليله لرد شهادة القاذف للفسق الثابت بالقذف ؛ فإنه إبطال لبعض ألفاظ النص وهو قوله تعالى : « أبداً » فإن رد الشهادة باعتبار الفسق لا يتأبد ، فكيف يتأبد وسببه وهو الفسق بعرض أن ينعدم بالتوبة ، فكان هذا تعليلاً باطلاً لتضمنه إبطال لفظ من ألفاظ النص .

ومن جملة ما لا يكون استعمال القياس فيه طريقاً لمعرفة الحكم ، النذر بصوم يوم النحر ، وأداء الظهر يوم الجمعة في المصر بغير عذر قبل أداء الناس الجمعة ، وفساد العقد لسبب الربا ؛ فإن الكلام في هذه الفصول في موجب النهي وأن عمله نأى قدر يكون ، والنهي أحد أقسام الكلام كالأمر ، ويكون طريق معرفته موجبة عند الإطلاق التأمل في معاني كلام أهل اللسان دون القياس الشرعي .

ومن ذلك الكلام في الملك الثابت للزوج على المرأة بالنكاح أنه في حكم ملك العين أو في حكم ملك المنفعة ، فإنه لا مدخل للقياس الشرعي فيه ؛ لأن بعد النكاح نفسها وأعضاؤها ومنافعها مملوكة لها فيما سوى المستوفى منها بالوطء على ما كان قبل النكاح ، فإثبات ملك عليها بدون تمكن الإشارة

إلى شيء من عينها أنه مملوك عليها يكون حكماً ثابتاً بخلاف القياس ، وقد بينا أن مثل هذا لا يقبل التعليل وأنه ملك ضرورى ظهر شرعاً لتحقيق الحاجة إلى تحصيل السكن والنسل بمنزلة حل الميتة عند الضرورة فلا يقبل التعليل ؛ ولأن التعليل إنما يجوز بشرط أن يكون الفرع نظير الأصل في الحكم الذى يقع التعليل له ولا نظير لملك النكاح من سائر أنواع الملك ؛ لأن سائر أنواع الملك يثبت فى محل مخلوق ليكون مملوكاً للأدى ، وهذا الملك فى الأصل يثبت على حرة هى مخلوقة لتكون مالكة ، وأى مباينة فوق المالكية والملوكية ، فإذا ثبت أنه لا نظير لهذا الملك من سائر الأملاك ثبت أنه لا يمكن المصير إلى التعليل فيه لمعرفة صفته .

ومن ذلك الكلام فى موجب الألفاظ حتى يصير فى الرهن أنه يد الاستيفاء حقاً للرهن ، بمنزلة اليد التى تثبت فى المحل بحقيقة الاستيفاء ، أم حق البيع فى الدين ، ثم اليد شرط لتتبع السبب كما فى الهبة اليد شرط لتتبع السبب ، والحكم بثبوت الملك فى المحل بطريق العلة ، فهذا مما لا يمكن إثباته [فى القياس ^(١)] بالقياس الشرعى ؛ لأن أحكام العقود مختلفة شرعاً ووضعا ، وباعتبار الاختلاف يعلم أنه ليس بعضها نظيراً للبعض ، ومن شرط صحة التعليل أن يكون الفرع نظيراً للأصل ، بل طريق معرفة حكم الرهن التأمل فيما لأجله وضع هذا العقد وشرع ؛ فنقول : إنه مشروع ليكون وثيقة لجانب الاستيفاء لا مؤكداً للوجوب ؛ ألا ترى أنه يختص بالمال الذى هو محل للاستيفاء فأما محل الوجوب فالذمة ؛ وإذا كان وثيقة لجانب الاستيفاء علم أن موجب من جنس ما يثبت بحقيقة الاستيفاء والثابت بحقيقة الاستيفاء ملك العين وملك اليد ، ثم بالرهن لا يثبت ملك العين . فعرنا أن موجب ملك يد الاستيفاء بمنزلة الكفالة فإنها وثيقة لجانب الوجوب ولهذا اختصت بالذمة ، ثم كان موجبها من جنس ما يثبت بحقيقة الوجوب وهو ملك المطالبة ؛ لأن الدائى بالحقيقة ملك أصل الدين فى ذمة من يجب عليه وثبوت حق المطالبة بالأداء ، فالثابت بالوثيقة التى هى لجانب الوجوب من جنسه وهو حق المطالبة

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

حتى يملك مطالبة الكفيل بالدين مع بقاء أصله في ذمة المدين .
ومن ذلك الكلام في المعتدة بعد البينونة أنه هل يقع عليها الطلاق ؟ فإن
تعلييل الخصم بأنه ليس له عليها ملك متعة ولا رجعة لا يلحقها طلاقه كمنقضية
المدة تعلييل باطل ؛ لأن الخلاف في أن المدة التي هي حق من حقوق النكاح
هل تكون بمنزلة أصل النكاح في بقائها محلاً لوقوع الطلاق عليها باعتباره أم لا ؟
وفي منقضية [المدة^(١)] لا عدة ، ففي أى وجه^(٢) يستقيم هذا التعلييل ليثبت به
هذا الحكم للخصم ؟ وكذلك هذا التعلييل في نكاح الأخت في عدة الأخت
بعد البينونة من الخصم باطل ؛ لأن الكلام في أن المدة التي هي حق النكاح
هل تقوم مقام النكاح في بقاء المنع الثابت بسبب النكاح أم لا ؟ وفي منقضية
المدة لا عدة ، وهذا لأن النافي ينكر أن يكون الحكم مشروعاً وما ليس
بمشروع كيف يمكن إثباته بالقياس الشرعى .

ومن هذا النوع تعلييله في إسلام المروى في المروى ؛ لأن العقد جمع بدلين
لا يجرى فيهما ربا الفضل فكان بمنزلة المروى مع المروى ؛ لأن الكلام في أن
الجنس هل هو علة لتحريم النساء ، وفي المروى مع المروى لا جنس ، وبهذا
تبين أن حجة المدعى المثبت غير حجة المنكر النافي .

ومن هذا النوع الكلام فيما إذا قال لامرأته أنت طالق تطليقة بآئنة أن الرجعة
تنقطع بهذا اللفظ أم لا ؟ فإن تعلييل الخصم بأنه ما اعتاض عن طلاقها يكون
تعليلاً باطلاً ؛ لأن الكلام في أن صفة البينونة هل هي مملوكة للزوج بالنكاح
كأصل الطلاق أم لا ؟ فالخصم ينكر كون ذلك مملوكاً له ، ونحن نقول إن ذلك
مملوك له وإنما لم يثبت بصريح لفظ الطلاق لأنه غير مملوك له بل لأنه ساكت عن
هذه الصفة ؛ فإن وصفها بالطلاق يجامع النكاح ابتداء وبقاء ، فإنما طريق معرفة
هذا الحكم التأمل في موضوع هذا الملك وفيما صار له^(٣) أصل الطلاق مملوكاً له ،
فإذا ثبت باعتباره أن الوصف مملوك له كان التصريح به بذلك اوصافاً عملاً .
وعند عدم التصريح به لا يثبت لأن سببه لم يوجد ، كما لا يثبت أصل الطلاق
إذا لم يوجد منه التكلم بلفظ الطلاق أو بلفظ آخر قائماً مقامه .

(١) ما بين المربعين زياده من الهندية . (٢) وفي العثمانية والهندية : في أى وجه .

(٣) وفي الهندية : صار به .

ومن هذا النوع تعليل الخصم في عقد الإجارة أنها توجب ملك البدل في الحال بالقياس على عقد البيع ، فإن شرط صحة القياس أن يكون الأصل والفرع نظيرين ، وفي باب البيع ما هو المقود عليه قائم مملوك في الحال ، وفي الإجارة ما هو المقود عليه معدوم غير مملوك عند العقد ، فعلم أنهما متغايران ، وإذا لم يكن أحدهما نظيراً للآخر في الحكم الذي وقع التعليل لأجله لا يستقيم تعدية الحكم من أحدهما إلى الآخر بالقياس الشرعي .

ومن نوع ما بدأنا به هذا الفصل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للأعرابي في حديث كفاية الفطر : « كلها أنت وعيالك » فإن من الناس من اشتغل بتعليل ذلك لتعدية الحكم إلى غير الأعرابي فيتطرق به [إلى ^(١)] القول بانتساح ^(٢) حكم الكفارة وذلك لا يجوز عندنا ؛ لأن النبي عليه السلام خص الأعرابي بصحة التكفير منه بالصرف إلى نفسه وعياله وكان ذلك بطريق الإكرام له ، وقد بينا أن مثل هذا لا يقبل التعليل ، والله تعالى أعلم .

فصل في الركن

ركن القياس هو الوصف الذي جعل علماً على حكم العين مع النص من بين الأوصاف التي يشتمل ^(٣) عليها اسم النص ، ويكون الفرع به نظيراً للأصل في الحكم الثابت باعتباره في الفرع ؛ لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وإنما يقوم القياس بهذا الوصف . ثم هذا الوصف قد يكون لازماً للأصل وذلك نحو إيجاب الزكاة عندنا في الحلى باعتبار صفة الثمنية في الأصل ، وعند الخصم إثبات حكم الربا في الذهب والفضة بعلّة الثمنية والثمنية صفة لازمة لهذين الجوهرين ، فإنهما خلقا جوهرى الأثمان لا يفارقهما هذا الوصف بحال ، وقد يكون عارضاً أو اسماً نحو قوله عليه السلام للمستحاضة في بيان علّة نقض الطهارة : « إنه دم عرق انفجر » والدم اسم علم والانفجار صفة عارضة . مثاله تعليل علمائنا نص

(١) زيادة من الثمانية والهندية .

(٢) كان في الأصل إلى انتساح وفيما سواه من النسخين بانتساح .

(٣) وفي الثمانية : يشتمل التعاليل عليها اسم النص .

الربا بالكيل والوزن فإن ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس في الأماكن والأوقات ، وقد يكون حكماً نحو قول رسول الله عليه السلام للخنثمية : « أرايت لو كان على أبيك دين فقضيته » الحديث ، فإن الدين عبارة عن الوجوب في الذمة ، وذلك حكم قد بين لها حكماً بالاستدلال بحكم آخر ، وذلك دليل جواز التعليل بالحكم ، وقد يكون هذا الوصف فرداً وقد يكون مني ، وقد يكون عدداً . فالفرد نحو تعليل ربا النساء بوصف واحد وهو الجنس أو الكيل أو الوزن عند اتحاد المعنى ، والثني نحو علة [حرمة^(١)] التفاضل ؛ فإنه القدر مع الجنس ، والعدد نحو تعليلنا في نجاسة سؤر السباع بأنه حيوان محرم الأكل لا للكرامة ولا بلوى في سؤره ، وإنما يكون العدد من الأوصاف علة إذا كانت لا تعمل حتى ينضم بعضها إلى بعض ، فإن كل وصف يعمل في الحكم بانفراده فإنه لا يكون التعليل بالأوصاف كلها ، وقد يكون ذلك الوصف في النص ، وقد يكون في غيره . أما ما يكون في النص فقير مشكل ؛ فإنه إنما يعمل النص والتعليل بوصف فيه يكون صحيحاً لا محالة . وأما ما يكون في غيره فنحو ما روى أن النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم ؛ فإن هذه الرخصة مملولة بإعدام العاقد وذلك ليس في النص ، ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الآبق وعن بيع الفرر ، وهو مملول بمجز البائع عن تسليم المبيع أو جهالة في المبيع في نفسه على وجه يفق إلى المنازعة وهذا ليس في النص ؛ قال عليه السلام : « لا تنكح الأمة على الحر » ثم علل الشافعي هذه الحرمة بإرقاق الحر جزءاً منه وهو الولد مع غيبته عنه وهذا ليس في النص ، ولكن ذكر البيع يقتضي بائناً ، وذكر السلم يقتضي عاقداً ، وذكر النكاح يقتضي ناكحاً ، وما يثبت بمقتضى النص فهو كالتصوص . وكذلك عللنا نحن نهى رسول الله عليه السلام عن صوم يوم النحر بعلة رد الضيافة التي للناس في هذا اليوم من الله تعالى بالقرايين وذلك ليس في النص . وكل نهى جاء لا لمعنى في عين النهي عنه فهو من هذا النوع .

(١) زيادة من العثمانية والمندبية .

ومن التعليل بالحكم ما يقوله علماؤنا في بيع المدبر [إنه تعلق عتقه بمطلق الموت فإن التعلق حكم ثابت بالتعليل فيكون ذلك استدلالاً^(١)] بحكم على حكم ، وإنما جاز هذا كله لأن الدليل الذي يثبت به كون الوصف حجة في^(٢) الحكم قد ثبت بالدليل أنه علة الحكم شرعاً .

ثم لا خلاف أن جميع الأوصاف التي يشتمل عليها اسم النص لا تكون علة ؛ لأن جميع الأوصاف لا توجد إلا في النصوص والحكم في النصوص ثابت بالنص لا بالعلة ؛ ولا خلاف أن كل وصف من أوصاف النصوص لا يكون علة للحكم بل العلة للحكم بعضها ؛ فإن الحنطة تشتمل على أوصاف فإنها مكيلة موزونة مطعومة مقتات مدخر حب شيء جسم ، ولا يقول أحد إن كل وصف من هذه الأوصاف علة للحكم الربا فيها بل العلة أحد هذه الأوصاف . واتفقوا أنه لا يتخير المعلن حتى يجعل أى هذه الأوصاف شاغلة من غير دليل ؛ لأن دعواه لوصف من بين الأوصاف أنه علة بمنزلة دعواه الحكم أنه كذا ، فكما لا يسمع منه دعوى الحكم إلا بدليل فكذلك لا تسمع منه الدعوى في وصف أنه هو العلة إلا بدليل .

ثم اختلف العلماء في الدليل الذي به يكون الوصف علة للحكم . قال أهل الطرد هو : الاطراد فقط من غير أن يعتبر فيه معنى معقول . وتفسير الاطراد عند بعضهم : وجود الحكم عند وجود ذلك الوصف . وعند بعضهم يشترط أن يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند عدمه ، وأن يكون النصوص عليه قائماً في الحالين ولا حكم له . وعند بعضهم يعتبر الدوران وجوداً وعدمًا . فأما قيام الحكم في النصوص [عليه في الحالين^(٣)] ولا حكم له فهو مفسد للقياس لا أن يكون مصححاً له . وقال جمهور الفقهاء : انعدام الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل صحة العلة ووجود الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) وزاد هنا في العثمانية والهندية عبارة بعد قوله : كون الوصف حجة وهي هذه الأثر فيعني به أن يكون مؤثراً في الحكم المعلن ومتى ظهر لشيء مما ذكرنا التأثير في الحكم .

(٣) زيادة من النسختين .

فساد العلة ، ولكن دليل صحة العلة أن يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون ممثلا بمنزلة الشاهد ؛ فإنه لا بد من أن يكون صالحا للشهادة لوجود ما به يعتبر أهلا للشهادة فيه ، ثم يكون ممثلا بظهور عدالته عند التعديل ، ثم يأتي بلفظ الشهادة من بين سائر الألفاظ حتى يصير شهادته موجبة العمل بها . ثم لا خلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله أن صفة الصلاحية للعلة بالملاءمة ، وممناها أن تكون موافقة الدليل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة غير نائية عن طريقهم في التعليل ؛ لأن الكلام في العلة الشرعية والمقصود إثبات حكم الشرع بها فلا تكون صالحة إلا أن تكون موافقة لما نقل عن الذين بيّانهم عرف أحكام الشرع . ثم الخلاف وراء ذلك في العدالة فقال علماؤنا : عدالة العلة تعرف بأثرها ، ومتى كانت مؤثرة في الحكم الممثل فهي علة عادلة وإن كان يجوز العمل بها قبل ظهور التأثير ، ولكن إنما يجب العمل بها إذا علم تأثيرها ولا يجوز العمل بها عند عدم الصلاحية بالملاءمة ، بمنزلة الشهادة فإن الشاهد قبل أن تثبت الصلاحية للشهادة فيه لا يجوز العمل بشهادته ، وبعد ظهور الصلاحية قبل العلم بالعدالة كما استقر لا يجب العمل بشهادته ، ولكن يجوز العمل حتى إن قضى القاضي بشهادة المستور قبل أن تظهر عدالته يكون نافذاً . وقال بعض أصحاب الشافعي : عدالة الوصف بكونه مخيلا ، أى موقعا في القلب خيال الصحة للعلة^(١) ثم العرض على الأصول بعد ذلك احتياط . وقال بعضهم : بل العدالة بالعرض على الأصول ، فإذا لم يعارضه أصل من الأصول لا ناقضا ولا معارضا حيث شد يصير ممثلا وأدنى ما يكفي لذلك أصلا ، بمنزلة عدالة الشاهد ؛ فإن معرفة ذلك بمرض حالهم على المزكين وأدنى ما يكفي لذلك عنده اثنان ، فعلى قول هذا الفريق من أصحابه لا يجوز العمل به وإن كان مخيلا قبل العرض على الأصول ، وعلى قول الفريق الأول يجوز العمل به لأنه صار ممثلا بكونه مخيلا . ثم العرض على الأصول احتياط ، والنقض جرح ، والمعارضة دفع .

(١) وفي النسختين : للحكم .

أما أهل الطرد اجتجوا بالظواهر الموجبة للعمل بالقياس ، فإنها لا تخص
علة دون علة ؛ فيقتضى الظاهر جواز العمل بكل وصف والتعليل به إلا ما قام
عليه دليل ، وأن كل وصف يوجد الحكم عند وجوده فإنه وصف صالح
لأن يكون علة ؛ وهذا لأن علل الشرع أمارات للأحكام وليست على نهج
العلل العقلية ، وأمانة الشيء ما يكون موجوداً عند وجوده ، وكما يجوز
إثبات أحكام الشرع بعين النص من غير أن يعقل فيه المعنى على أن يجعل
اسم النص أمانة ذلك الحكم يجوز إثبات الحكم بوصف ثابت باسم
النص من غير أن يعقل فيه المعنى على أن يكون ذلك الوصف علة للحكم ؛
فإن للشرع ولاية شرع الأحكام كيف يشاء ففي اشتراط كون المعنى معقولاً
فيما هو أمانة حكم الشرع إثبات نوع حجر لا يجوز القول به أصلاً .

والفريق الثاني منهم استدلوا بمثل هذا الكلام ، ولكنهم قالوا : العلة
ما يتغير به حكم الحال على ما ينبت في موضعه ، ووجود الحكم مع وجود^(١)
الوصف قد يكون اتفاقاً وقد يكون لكونه علة لا تتمين جهة كونه مغيراً
إلا بانعدام الحكم عند عدمه ، فيه يتبين أنه لم يكن اتفاقاً . ثم الحكم
الثابت بالعلة إذا كان بحيث يحتمل الرفع لا يبقى بعد انعدام العلة ، كالحكم
الثابت بالبيع وهو الملك لا يبقى بعد فسخ البيع ورفعه ، واشتراط قيام المنصوص
عليه في الحالين ولا حكم له ليعلم به أن ثبوت الحكم بوجود علة لا بصورة
النص ، وذلك نحو آية الوضوء ، ففي النص ذكر القيام إلى الصلاة والعلة
الموجبة للطهارة الحدث ؛ فإن الحكم يدور مع الحدث وجوداً وعدمًا ،
والمنصوص عليه وهو القيام إلى الصلاة دائم في الحالين ولا حكم له ، وقوله
عليه السلام : « لا يقضى القاضى حين يقضى وهو غضبان » فيه تنصيص
على الغضب ، والعلة فيه شغل القلب حتى دار الحكم معه وجوداً وعدمًا ،
والمنصوص عليه قائم في الحالين ولا حكم له ، وقال عليه السلام : « الحنطة
بالحنطة مثلاً بمثل » ثم العلة الموجبة للحرمة والفساد الفضل على الكيل ؛

(١) وفي الهندية : عند وجود .

لأن الحكم يدور معه وجوداً وعدمًا ، والنصوص عليه وهو « الحنطة بالحنطة » قائم في الحالين ولا حكم له .

وجواب أهل الفقه عن هذه الكلمات ظاهر ؛ فإن الظواهر الدالة على جواز العمل بالقياس بالاتفاق لا تدل على أن كل وصف من أوصاف الأصل صالح لأن يكون علة ؛ فإنه لو كان كذلك لتحجير المعلن وارفع معنى الابتلاء بطلب الحكم في الحوادث أصلاً ، وإذا اتفقنا على أن دلالة هذه النصوص توصف من بين أوصاف الأصل قد ابتلينا بطلبه حين أمرنا بالاعتبار فلا بد من أن يكون في ذلك الوصف معنى معقول يمكن التمييز به بينه وبين سائر الأوصاف ليوقف عليه ، وما هذا إلا نظير النصوص المثبتة لصفة الشهادة لهذه الأمة ؛ فإن ذلك لا يمنع القول باختصاص الصلاحية ببعض الأوصاف واختصاص الأداء بلفظ الشهادة من بين سائر الألفاظ ، وهذا لأن أوصاف النص تعلم بالحس أو السماع وذلك يشترك فيه أهل اللغة وغيرهم ممن له حاسة صحيحة مع الفقهاء ، ثم التعليل بالقياس لإثبات الحكم قد اختص به الفقهاء ، ففرغنا أن اختصاصهم بذلك لم يكن إلا لمعنى معقول في الوصف الذي هو علة لا يمكن الوقوف عليه إلا بالتأمل من طريق الفقه . وقوله علل الشرع أمارات . قلنا : هي أمارات من حيث إنها غير موجبة بذواتها ولكنها موجبة للحكم بحمل الشرع إياها موجبة العمل بها ومعلوم أنه لا يمكن العمل بها إلا بعد معرفة عينها ، وطريق ذلك التعمين بالنص أو الاستنباط بالرأى ، وقد انعدم التعمين بالنص ولا يتأتى فيه الاستنباط بالرأى إذا لم يكن الحكم معقول المعنى ؛ لأن العقل طريق يدرك به ما يعقل كما أن الحس طريق يدرك به ما يحس دون مالا يحس ، وليس هذا نظير الأحكام الثابتة بالنص غير معقول المعنى ؛ لأن النص موجب بنفسه ، فإنه كلام من يثبت علم اليقين بقوله وقد حصل التعمين بالنص هناك ، فكونه غير معقول المعنى لا يمجزنا عن العمل به ، فأما التعليل ببعض الأوصاف فهو غير موجب بنفسه وإنما يجب العمل به بطريق أنه إعمال الرأى ليتوصل به إلى الحجة في حكم شرعى ، وما لم يكن معقول المعنى لا يتأتى إعمال الرأى فيه .

ثم الدليل على أن الدوران لا يصلح أن يكون علة أن الحكم كما يدور مع العلة وجوداً وعدمياً يدور مع الشرط وجوداً وعدمياً ؛ فإن من قال لبعده إن دخلت الدار فأنت حر فالتحق بهذا الكلام يدور مع الدخول وجوداً وعدمياً ، وأحد لا يقول دخول الدار علة العتق بل هو شرط العتق .

فإن قيل : الأصل دوران الحكم مع العلة وجوداً وعدمياً ، فأما الشرط عارض لا يكون إلا بعد تعليق الحكم به نصاً . قلنا : فأين ذهب قولك إن علل الشرع أمارات ، فإنه لا يفهم من ذلك اللفظ إلا أن الشرع جعلها أمانة للحكم بأن علق الحكم بها ، وأى فرق بين تعليق حكم العتق من المولى بدخول الدار شرطاً وبين التعليق الثابت شرعاً ، ثم هناك دوران الحكم بمجردده لا يدل على كونه علة فهنا كذلك ، ثم هب كان الأصل هو دوران الحكم مع العلة ولكن مع هذا احتمال الدوران مع الشرط قائم وبالاختمال لا تثبت العلة . فأما اشتراط قيام المنصوص عليه في الحالين^(١)

ولا حكم له فقد جعل ذلك بعضهم مفسداً للقياس باعتبار ما ذكرنا أن شرط صحة التعليل هو أن يبقى الحكم في المنصوص عليه بعد التعليل على ما كان قبله ، فإذا جعل التعليل على وجه لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك آية فساد القياس لا دليل صحته ؛ فأما من شرط ذلك مستنداً بما ذكرنا فالجواب عن كلامه أن هذا وهم ابتلى به لقلة تأمله ؛ لأن المقصود بالتعليل تعدية حكم النص إلى محل لا نص فيه فكيف يجوز أن لا يبقى للنص حكم بعد التعليل ؟ وإذا لم يبق له حكم فالتعدية بعد^(٢) التعليل في أى شيء يكون . فأما آية الوضوء فنحن لا نقول إن الحدث علة لوجوب الوضوء ولكن من شرط القيام لأداء الصلاة الطهارة عن الحدث ، فكان تقدير الآية : إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم محدثون ، ولكن سقط ذكر الحدث للإيجاز والاختصار على ما هو عادة أهل اللسان في إسقاط بعض الألفاظ إيجازاً إذا كان في الباقي

(١) يعنى قيام النص في الحالين ولا حكم له مستنداً بما ذكرنا « لا يقضى القاضى وهو غضبان وجنسه — هامش الثمانية » .
(٢) وفي الثمانية : بالتعليل .

دليل عليه ، ففي المذكور هنا دليل على المحذوف وهو قوله تعالى : « ولكن يريد ليطهركم » . « وإن كنتم جنباً فاطهروا » وقوله تعالى عند ذكر البذل : « أو جاء أحد منكم من الغائط » وقد علم أن البذل إنما يجب عند عدم الأصل بما يجب به الأصل ، فظهر أنا إنما جعلنا الحدث شرطاً لوجوب الوضوء عند القيام إلى الصلاة بدلالة النص لا بطريق التعليل والاستنباط بالرأى . وكذلك قوله عليه السلام « لا يقضى القاضي حين يقضى وهو غضبان » إنما عرفنا أن المراد النهي عن القضاء عند شغل القلب لخافة الغلط بدليل الإجماع لا بطريق الاستنباط بالرأى ، والإجماع حجة سوى الرأى ، فإن التعليل بالرأى يكون بعد الإجماع بالاتفاق ، وكيف يستقيم أن لا يكون للنص حكم بعد التعليل والشرع ما جعل التعليل بالرأى إلا بعد النص وإلا لإثبات^(١) الحكم فيما لا نص فيه . وبيان هذا في حديث معاذ حين قال له : « كيف تقضى » وحديث نص الربا هكذا ؛ فإن المساواة في الكيل إنما عرفناه بالنص لا بالرأى وهو قوله عليه السلام في بعض الروايات مكان قوله « مثل بمثل » « كيل بكيل » أو بالإجماع ، فقد اتفقوا أنه ليس المراد من قوله « مثل بمثل » إلا الماثلة في الكيل ، وكذلك [في^(٢)] قوله : « إلا سواء بسواء » اتفاق أن المراد المساواة في الكيل ، فعرفنا أن من قال في هذه المواضع بأن الحكم دار مع العلة وجوداً وعدماً والنصوص عليه قائم في الحالين ولا حكم له ، فهو مخطئ غير متأمل في مورد النص ولا فيما هو طريق التعليل في الفقه . ثم الدليل على أن انعدام^(٣) الحكم عند عدم الوصف لا يكون دليل صحة العلة ما ذكرنا من الشرط^(٤) ؛ ولأن ثبوت الحكم لما كان بورود الشرع به فانعدام الحكم عند انعدام العلة الموجبة شرعاً يكون بالعدم الذي هو أصل فيه لا أن يكون مضافاً إلى العلة حتى

(١) أي ما جعل التعليل إلا لإثبات الحكم فيما لا نص فيه — هامش الثمانية .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) أي انعدام الحكم عند عدم الشرط لا يدل على كون الشرط هلة — هامش الثمانية .

(٤) وهو قوله إن الحكم كما يدور مع العلة بدور مع الشرط — هامش الأصل . قلت : وقد أدخل في المتن سهواً من الناسخ وهو تعليق فأخرجناه إلى الهامش .

يكون دليل صحة العلة . والدليل على أن وجود الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل فساد العلة اتفاق الكل على أن الحكم يجوز أن يكون ثابتاً في محل بعلم ، ثم بانعدام بعضها لا يمتنع بقاء الحكم بالبعض الذي هو باق كما لا يمتنع ثبوت الحكم ابتداء بتلك العلة ، وبهذا يتبين أنه لا بد من القول بأنه لا ينعدم الحكم إلا بانعدام جميع العلل التي كان الحكم ثابتاً بكل واحد منها ، فمرفناً أن وجود الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل فسادها ، وفساد القول بأن دليل صحة العلة دوران الحكم معه وجوداً وعدمًا كالتفق عليه ؛ فإن القائسين اتفقوا أن علة الربا أحد أوصاف الأصل ، وادعى كل واحد منهم أن الصحيح ما ذهب إليه ، ومعلوم أن كل قائل يمكنه أن يستدل على صحة علته بدوران الحكم معه وجوداً وعدمًا . وكذلك لو قال إن العلة في تكفير المستحل للخمر معنى الشدة والمرارة كان ذلك فاسداً بالاتفاق ؛ فإن أحدا لا يقول بتكفير مستحل سائر الأثربة مع وجود الشدة والمرارة . ثم هذا القائل يتمكن من تصحيح قوله بدوران الحكم معه وجوداً وعدمًا ؛ فإن المصير قبل أن يتخمر لا يكفر مستحله وبعد التخمر يكفر مستحله لوجود الشدة والمرارة ، ثم بعد التحلل لا يكفر مستحله لانعدام الشدة والمرارة إلا أن يقول بتخصيصه وقد قامت الدلالة على فساد القول بتخصيص الملل الشرعية على ما نبينه إن شاء الله تعالى ، فيفسد به أيضاً القول بتخصيص ما هو دليل صحة العلة ؛ لأن ذلك حجة شرعية ثابتة بطريق الرأي .

فإن قيل : مثل هذا يلزم القائلين بأن دليل صحة العلة الأثر ؛ فإن الحكم يدور مع العلة المؤثرة وجوداً وعدمًا عند من لا يجوز تخصيص العلة وهو الصحيح . قلنا : نعم ولكن لا نجعل الدوران دليل صحة العلة ؛ وإنما نجعل كونه مؤثراً في الأصول دليل صحة العلة ولا يتحقق معنى دوران الحكم مع هذا الأثر في جميع الأصول ؛ فأما دوران الحكم مع العلة وجوداً وعدمًا يكون اتفاقاً .

فأما الذين قالوا من أصحاب الشافعي : بأن الأثر الذي هو دليل صحة

العلة أن يكون غيلاً^(١) حجته أن هذا الأثر مما لا يحس بطريق الحس ولكنه يعقل فيكون طريق الوقوف عليه تحكيم القلب ، حتى إذا تخايل في القلب به أثر القبول والصحة كان ذلك حجة للعمل به ، بمنزلة التحرى في باب القبلة عند انقطاع سائر الأدلة ؛ فإن تحكيم القلب فيه جائز ويجب العمل بما يقع في قلب من ابتلى به من أنه جهة الكعبة ، وعليه دل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لوابسة بن معبد رضى الله عنه : « ضع يدك على صدرك واستفت قلبك ، فما حك في صدرك فدعه وإن أفتاك الناس به » فعرفنا أن العدالة تحصل بصفة الإخالة ثم العرض على الأصول بعد ذلك احتياط والعمل به . قبله جائز ، بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضى فإن العمل بشهادته جائز له ، والعرض على الزكين بعد ذلك نوع احتياط ، فإن لم يعجل ورجع إلى الزكين فهو احتياط أخذ به لجواز أن يظهر له بالرجوع إليهم مالم يكن معلوماً له ؛ قال : وهذا بخلاف شهادة الشاهد فإن بصفة الصلاحية هناك لا تثبت العدالة ؛ لأن الشاهد مبتلى بالأمر والنهى وهو أمين فيما أوتى من حقوق الشرع ويتوهم منه أداء الأمانة فيكون عدلاً به والخيانة فلا يكون عدلاً معه ، وإذا لم يكن أداء الأمانة منه معلوم القاضى لا يصير عدلاً عنده مالم يعرض حاله على الزكين . فأما الوصف الذى هو علة بعد ما علم صفة الصلاحية فيه تصير عدالته معلومة إذ ليس فيه توهم الخيانة ؛ فلهذا كان العرض على الأصول هنا احتياطاً ؛ فإن سلم عما يناقضه ويمارضه بكونه مطرداً في الأصول فحكم وجوب العمل به يزداد وكادة ، وإن ورد عليه نقض فذلك النقض جرح ، بمنزلة الشاهد الذى هو معلوم العدالة إذا ظهر فيه طعن من بعض الزكين فإن ذلك يكون جرحاً في عدالته إلا أن يتبين له أنه لم يكن عدلاً ، والمعارضة دفع بمنزلة شاهد آخر يشهد بخلاف ما شهد به العدل .

وأما الفرق الثانى فإنهم قالوا : كونه غيلاً أمر باطن لا يمكن إثباته

(١) أى متنبأ للظن — هامش العثمانية .

على الخصم ، وما لم تثبت صفة العدالة بما يكون حجة على الخصم لا يمكن إلزام الخصم به ، وأثبتنا صفة العدالة فيه بما أثبتنا صفة الصلاحية وهو الملازمة ؛ فإن ذلك يكون بالعرض على الملل المتقولة عن السلف ، حتى إذا علم الموافقة كان صالحا ، وبعد صفة الصلاحية يحتمل أن لا يكون حجة ، لأن الملل الشرعية لا توجب الحكم بذواتها فلا بد من إثبات صفة العدالة فيه بالعرض على الأصول ، حتى إذا كان مطرداً سالماً عن النقوض والمعارضات فيثبت عدالته من قبل أن الأصول شهادة^(١) لله على أحكامه كما كان الرسول في حال حياته ، فيكون العرض على الأصول وامتناع الأصول من رده بمنزلة العرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته وسكوته عن الرد ، وذلك دليل عدالته باعتبار أن السكوت بمد تحقق الحاجة إلى البيان لا يحل ، فمرفنا أن بالعرض على الأصول تثبت العدالة ، كما أن عدالة الشاهد تثبت بمرض حاله على المزكين . والفرق الثاني الذي قالوا ليس بقوى ؛ فإن بعد ثبوت صفة الصلاحية للشاهد إنما بقي احتمال الكذب في أدائه ، وهنا بعد ثبوت صفة الصلاحية بقي الاحتمال في أمره أن الشرع جعله علة للحكم أم لا ، فإنه إن ورد عليه نقض أو معارضة يتبين به أن الشرع ما جعله علة للحكم ؛ لأن المناقضة اللازمة لا تكون في الحجج الشرعية ؛ قال الله تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » وكذلك المعارضة اللازمة لا تكون في الحجج الشرعية فإذا كان هناك مع بقاء الاحتمال في الوصف لا يكون حجة للعمل به فهنا مع بقاء الاحتمال في الأصل لأن لا يكون حجة كان أولى ، وكما أن طريق رفع ذلك الاحتمال هناك العرض على المزكين والأدنى فيه اثنان ، فالطريق هنا العرض على الأصول وأدنى ذلك أصلان ؛ إذ لا نهاية للأعلى وفي الوقوف على ذلك حرج بين ، وبهذا التقرير يتبين أن العرض على جميع الأصول ليس بشرط عنده كما ذهب إليه بعض شيوخنا وشيوخه ؛ فإن من شرط ذلك لم يجد بدا من العمل بلا دليل ،

(١) وفي العمانية والهندية : شهادة لله .

لأنه وإن استقصى في العرض فالخصم يقول وراء هذا أصل آخر [هو ^(١)] معارض أو ناقض لما يدعيه ، فلا يجد بدا من أن يقول لم يقم عندي دليل النقص والمعارضة ، ومثل هذا لا يصلح حجة للإلزام الخصم على ما نبينه في بابه ؛ قالوا : والذي يحقق ما ذكرنا أن المعجزة التي أوجبت علم اليقين كان طريق ثبوتها السلامة عن النقوض والمعارضات ، كما قال تعالى : « قل لأن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا مثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » قال تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » فهذا يتبين أن طريق إثبات الحجة لما لا نحس هذا . وأما علماءنا إنهم يقولون : حاجتنا إلى إثبات دليل الحجة فيما لا يحس ولا يماين ، وطريق ذلك أثره الذي ظهر في موضع من المواضع ؛ ألا ترى أن الطريق في معرفة عدالة الشاهد هذا ، وهو أن ينظر إلى أثر دينه في منعه عن ارتكاب ما يعقده فيه الحرمة ، فإذا ظهر أثر ذلك في سائر المواضع يترجح جانب الصدق في شهادته بطريق الاستدلال بالأثر ، وهو أن الظاهر أنه ينزجر عن شهادة الزور لاعتقاده الحرمة فيه . وكذلك الدلالة على إثبات الصانع تكون بآثار صنعته بطريق الوصف والبيان على وجه مجمع عليه ، كما نبينه في موضعه . وكذلك في المحسوسات كالجرح ونحو ذلك ، فإنه يستدل عليه بأثره حساً ، والاستدلال بالمحسوس لغير المحسوس يكون بالأثر أيضاً ، فتبين أن ما به يصير الوصف حجة بمد الصلاحية بالملاءمة على ما قرره الخصم وهو ظهور أثره في الأصول ، فأما الإخالة فهو عبارة عن مجرد الظن إذ الخيال والظن واحد ، والظن لا يفنى من الحق شيئاً . وأحسن العبارات فيه أن يجعل بمنزلة الإهام وهو لا يصلح للإلزام على الغير ، على ما نبينه ، ثم هذا شيء في الباطن لا يطلع عليه غير صاحبه ومثله لا يكون حجة على الغير ، كالتحري الذي استشهد به ؛ فإن ما يؤدي إليه تحري الواحد لا يكون حجة على أصحابه حتى لا يلزمهم اتباعه في تلك الجهة ، وكلامنا فيما يكون حجة

لإلزام الغير الممثل به ، ثم كل خصم يتمكن من أن يقول يخايل في قلبي أثر القبول والصحة للوصف الذى دعاه ، بل للحكم الذى هو المقصود ، وصفة التعارض لا يجوز أن يكون لازماً فى الحجج الشرعية كصفة المناقضة . وكذلك الاطراد لا يستقيم أن يحمل دليل كونه حجة ؛ لأنه عبارة عن عموم شهادة هذا الوصف فى الأصول فيكون نظير كثرة أداء الشهادة من الشاهدين فى الحوادث عند القاضى ، أو تكرار الأداء منه فى حادثة واحدة وذلك لا يكون موجباً عدالته .

قوله بأن الأصول مُرَكُونٌ كالرسول ، قلنا : لا كذلك ، بل كل أصل شاهد ، فالأصول لكجاعة الشهود أو عدد الرواة للخبر ، ودليل صحة الخبر وكونه حجة إنما يطلب من متن الحديث ، فالأثر للوصف بمنزلة دليل الصحة من متن الخبر ، والاطراد فى الأصول بمنزلة كثرة الرواة ، فكيف يستقيم أن يحمل الأصول مزكين ولا معرفة لهم بهذا الوصف وحاله ، وأنى تكون التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة بحال الشاهد ؟ وما قالوا : إن المعجزة بمثل هذا صارت حجة فهو غلط ، وإنما صارت حجة بكونها خارجة عن حد مقدور البشر ؛ فإن القرآن بهذه الصفة ولكن الكفار كانوا يتعنتون فيقولون إنه من جنس كلام البشر كما أخبر الله تعالى عنهم « قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا » فطولبوا بالإتيان بمثله ليظهر به تعنتهم فإنهم لو قدروا على ذلك ما صبروا على الامتناع عنه إلى القتل وفيه ذهاب نفوسهم وأموالهم .

فإن قيل : فى اعتبار الأثر اعتبار ما لا يمكن الوقوف فيه على حد معلوم يعقل أو يظهر للخصوم . قلنا : لا كذلك فإن الأثر فيما يحس معلوم حساً كأثر المشى على الأرض ، وأثر الجراحة على البدن ، وأثر الإسهال فى الدواء السهل ، وفيما يعقل معلوم بطريق اللفة نحو عدالة الشاهد ، فإنه يعلم بأثر دينه فى المنع كما بينا ، وهذا الأثر الذى ادعيناه يظهر للخصم بالتأمل ؛ فإنه عبارة عن أثر ظاهر فى بعض المواضع سوى المتنازع فيه ، وهو موافق

للملل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة والسلف من الفقهاء ، رضوان الله عليهم أجمعين .

فن ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الهرة : « إنها من الطوافين عليكم والطوافات » لأنها علة مؤثرة فيما يرجع إلى التخفيف ؛ لأنه عبارة عن عموم البلوى والضرورة في سؤره ، وقد ظهر تأثير الضرورة في إسقاط حكم الحرمة أصلاً بالنص ، وهو قوله تعالى : « فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » والإشارة إليه لدفع نجاسة سؤره أو لإثبات حكم التخفيف في سؤره يكون استدلالاً له بعلته مؤثرة . وكذلك قوله عليه السلام : « إنها دم عرق انفجر » فإنه استدلال بعلته مؤثرة في تقض الطهارة ، وهو أن الدم في نفسه نجس ، وبالفجر يصل إلى موضع يجب تطهير ذلك الموضع منه ، ووجوب التطهير لا يكون إلا بدم وجود ما يعدم الطهارة .

فإن قيل : هذا ليس بتعميل منه لانتقاض الطهارة بدم الاستحاضة بل لبيان أنه ليس بدم الحيض . قلنا : قد قال أولاً ليست بالحيضة ، وهذا اللفظ كاف لهذا المقصود فلا بد من أن يحمل قوله « ولكنها دم عرق انفجر » على فائدة جديدة وليس ذلك إلا ببيان علة للحدث الموجب للطهارة . وقل عليه السلام لعمر رضى الله عنه في القبلة : « أرأيت لو تميمضت بماء ثم مججت أكان يضرك ؟ » فهذا إشارة إلى علة مؤثرة ، أى الفطر ضد الصوم ، وإما يتأدى الصوم بالكف عن اقتضاء الشهوتين ، فكما أن اقتضاء شهوة البطن بما يصل إلى الحلق لا بما يصل إلى الفم حتى لا تكون المضمضة موجبة للفطر ، فكذلك اقتضاء شهوة الفرج يكون بالإبلاج أو الإزال لا بمجرد القبلة التي هي المقدمة . وكذلك قوله للخنعمية : « أرأيت لو كان على أبيك دين ؟ » الحديث ، هو إشارة إلى العلة المؤثرة وهو أن صاحب الحق يقبل من غير من عليه الحق إذا جاء بحقه فأداه على سبيل الإحسان والمساهلة مع من عليه الحق ، والله هو المحسن المتفضل على عباده فهو أحق من أن يقبل منك . وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم : « أرأيت لو تميمضت بماء أكنت شاربه ؟ » ففيه إشارة إلى علة مؤثرة وهو

أن الصدقة من أوساخ الناس لكونها مطهرة من الذنوب فهي كالغسالة المستعملة والامتناع من شرب ذلك يكون بطريق الأخذ بمعالى الأمور ، فكذلك حرمة الصدقة على بنى هاشم يكون على وجه التعظيم والإكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من معالى الأمور . وكذلك الصحابة حين اختلفوا فى الجد مع الإخوة اشتغلوا بالتعليل لإظهار صفة القرب بالوادى الذى تنشعب منه الأنهار والشجرة التى ينبت منها الأغصان ، وما ذلك إلا باعتبار المؤثر فى العلم بتفاوت القرب بطريق محسوس ؛ وابن عباس علل فى ذلك بقوله : ألا يتقى الله زيد بن ثابت يحسب ابن الابن ابناً ولا يحسب أب الأب أباً . فهو استدلال المؤثر من حيث اعتبار أحد الطرفين بالطرف الآخر فى القرب . وقال عمر لعبد الله بن الصامت حين قال : ما أرى النار تحل شيئاً فى الطلاء أليس يكون خمرآ ثم يكون خلا فتشربه ، فهذا استدلال بمؤثر وهو التغيير بالطباع . وعلل محمد فى كتاب الطلاق فيمن قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً ثم طلقها ثلاثاً أن اليمين لا يبق ؛ لأنه ذهب تطليقات ذلك الملك كله ، وهذا تعليل بوصف مؤثر ؛ فإن اليمين لا تتمعد إلا فى الملك باعتبار تطليقات مملوكة أو مضافة إلى الملك ، والإضافة إلى الملك لم توجد هنا ، فعرفنا أنها انعقدت على التطليقات المملوكة ، وقد أوقع كلها والكل من كل شيء لا يتصور فيه تعدد ، فعرفنا أنه لم يبق شيء من الجزء واليمين شرط وجزاء ، فكما لا يتصور انعقادها بدون الجزء لا يتصور بقاؤها إذا لم يبق شيء من الجزء . وقال أبو حنيفة رحمه الله فيمن اشترى قريبه مع غيره حتى عتق نصيبه منه لا يضمن لشريكه شيئاً ؛ لأن شريكه رضى بالذى وقع به انعتق بعينه ، يعنى ملك القريب الذى هو متمم لعله المتق ، وهذا تعليل بوصف مؤثر ؛ فإن ضمان العتق^(١) إنما يجب بالإفساد أو الإلحاق للملك الشريك فيكون واجباً بطريق الجبران له ورضاه بالسبب يعنى عن الحاجة إلى الجبران ؛ لأن الحاجة إلى ذلك لدفع الضرر عنه وقد اندفع ذلك حكماً حين رضى به كما لو أذن له نصاً أن يعتقه . وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن أودع صبيّاً مالاً فاستهلكه

(١) وفى النسختين : ضمان العين .

لا ضمان عليه ؛ لأنه سلطه على ما فعل ، أى حين مكنه من المال ، فقد سلطه على إتلافه حساً ، والتسليط يخرج فعل المسلط من أن يكون جنائية في حق المسلط ، ثم بقوله : احفظ ، جمل التسليط مقصوداً على الحفظ بطريق العقد ، وهذا في حق البالغ صحيح وفي حق الصبي لا يصح أصلاً وفي حق العبد المحجور لا يصح في حالة الرق . وعلل الشافعى في الزنا أنه لا يوجب حرمة المصاهرة ، وقال : الزنا فعل رجعت عليه والنكاح أمر محدث عليه ، فهذا استدلال في الفرق بوصف مؤثر ، أى ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة فيحوز أن يكون سبب الكرامة ما يحمد المرء عليه ولا يجوز أن يكون سببه ما يعاقب المرء عليه وهو الزنا الموجب للرجم . وقال : النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال ؛ لأن النكاح ليس بمال . وهذا تعليل بوصف مؤثر ، يعنى أن المال مبتذل وملك النكاح مصون عن الابتذال ، وفي شهادة النساء مع الرجال ضرب شبهة أو هى حجة ضرورة فما يكون مبتذلاً تجرى المساهلة فيه وتكثر البلوى والحاجة إليه فيمكن إثباته بحجة فيها شبهة أو بما هو حجة ضرورة ، فأما ما يكون مصوناً عن الابتذال فإن البلوى لا تكثر فيه وهو عظيم الخطر أيضاً فلا يثبت إلا بحجة أصلية خالية عن الشبهة ، فمرفنا أن طريق تعليل السلف هو الإشارة إلى الوصف المؤثر ، فعلى هذا النمط يكون أكثر ما عللنا به في الخلافات .

منها أن علماءنا قالوا في أنه لا يشترط التكرار في المسح بالرأس لإكمال السنة إنه مسح فلا يسن تكراره [كالمسح بالخف والتيمم . وقال الشافعى : هو ركن أصلى في الطهارة فيسن فيه التكرار^(١)] كالغسل في المنسولات ، فكان المؤثر ما قلنا ؛ لأن في لفظ المسح ما يدل على التخفيف ؛ فإن المسح يكون أبسر من الغسل لا محالة ، وتأدى الفرض في هذا المحل بفعل المسح دليل التخفيف أيضاً ، وكون الاستيماب فيه ليس بشرط بخلاف المنسولات تخفيف آخر ، والاكتفاء بالمرّة الواحدة لإقامة الفرض والسنة من باب التخفيف ، ففي قولنا مسح إشارة إلى ما هو مؤثر فيه وليس في قوله ركن إشارة إلى ما ينفيه ، ثم المقصود بالسنة

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

الإكمال ، وفي الممسوح لما لم يكن الاستيعاب شرطاً فبالمرة الواحدة مع الاستيعاب يحصل الإكمال ، فعرفنا أنه يصير به مؤدياً الفريضة والسنة ، وفي المفصولات لما كان الاستيعاب شرطاً لا يحصل بالمرة إلا إقامة الفرض فلا بد من التكرار لإقامة السنة ، وليس في قوله ركن إشارة إلى هذا الفرق ، وفي قولنا مسح إشارة إليه ، فكان المؤثر ما قلنا .

وقلنا في صوم الشهر بمطلق النية إنه يتأدى لأنه صوم عين وهو يقول لا بد من نية الفرض لأنه صوم فرض ، فكان المؤثر ما قلنا ؛ لأن المقصود بالنية في الأصل التمييز ولا يراد بنية الجهة إلا التمييز بين تلك الجهة وغيرها ، وإذا كان المشروع في هذا الزمان عيناً ليس معه غيره ، يصاب بمطلق الاسم فارتفعت الحاجة إلى الجهة للتمييز ، وليس في صفة الفرضية ما ينفي هذا التعمين حتى يثبت به مساس الحاجة إلى نية الجهة للتمييز . وقلنا في الصلوة إذا حج بنية النفل لا يقع حجه عن الفرض ؛ لأنها عبادة تتأدى بأركان معلومة بأسبابها^(١) كالصلوة ، وهذا إشارة إلى وصف مؤثر وهو أن تتأدى هذه العبادة بمباشرة أركانها لا بوقتها ، فصحة أداء هذه الأركان في الوقت فرضاً لا ينفي صحة أدائها نفلاً ، وإذا بقي الأداء بصفة النفلية مشروعاً من هذا الوجه فتعنيته حجة النفل بالنية صادف محله ، فيجب اعتباره لا محالة بخلاف الصوم في الشهر . وعللنا في الثيب الصغيرة أن الأب يزوجها لأنها صغيرة ولا يزوج البكر البالغة إلا برضاها لأنها بالغة ، والخصم قال في الثيب الصغيرة لا يزوجها أبوها من غير رضاها لأنها ثيب ، وفي البكر البالغة يزوجها من غير رضاها لأنها بكر فكان المؤثر ما قلنا ؛ لأن ثبوت ولاية الاستبداد بالمقدد يكون على وجه النظر المولى عليه باعتبار محزه عن مباشرة ذلك بنفسه مع حاجته إلى مقصوده كالنفقة ، والمؤثر في ذلك الصغر والبلوغ دون الثبابة والبكارة . وكذلك في سائر المواضع إنما ظهر الأثر للصغر والبلوغ في الولاية لا للثبابة والبكارة ،

(١) وفي النسختين : بأسبابها .

يعنى الولاية فى المال والولاية على الذكر ، فعرفنا أنا سلكنا طريق السلف ، فى الاستدلال بالوصف [المؤثر^(١)] .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا والقياس لا يكون إلا بفرع وأصل ؛ فإن المقايسة تقدير الشئ بالشئ ، وبمجرد ذكر الوصف بدون الرد إلى الأصل لا يكون قياساً . قلنا : قد قال بعض مشايخنا : هذا النوع من التعليل عند ذكر الأصل يكون مقايسة وبدون ذكر الأصل يكون استدلالاً بعملة مستنبطة بالرأى ، بمنزلة ما قاله الحصم إن تعليل النص بعملة تتمدى إلى الفرع يكون مقايسة وعملة لا تتمدى لا يكون مقايسة لكن يكون بيان عملة شرعية للحكم . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أن نقول : هو قياس على كل حال ؛ فإن مثل هذا الوصف يكون له أصل فى الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه ، وربما لا يقع الاستغناء عنه فنذكره . فما يقع الاستغناء عن ذكره ما قلنا فى إيداع الصبي لأنه سلطه على ذلك فإنه بهذا الوصف يكون مقيساً على أصل واضح وهو أن من أباح نصبي طعاماً فتناوله لم يضمن ؛ لأنه بالإباحة سلطه على تناوله ، وتركنا ذكر هذا الأصل لوضوحه . ومما يذكر فيه الأصل ما قال علماؤنا فى طول الحرية إنه لا يمنع نكاح الأمة ؛ لأن كل نكاح يصح من العبد بإذن المولى فهو صحيح من الحر كنكاح حرة ، وهذا إشارة إلى معنى مؤثر وهو أن الرق ينصف الحل الذى يبتنى عليه عقد النكاح شرعاً ولا يبدله بحل آخر ، فيكون الرقيق فى النصف الباقى بمنزلة الحر فى الكل ؛ لأنه ذلك الحل بعينه ولكن فى هذا المعنى بعض النموذجات فتقع الحاجة إلى ذكر الأصل . وكذلك علمنا فى جواز نكاح الأمة الكتابية للمسلم قلنا كل امرأة يجوز لمسلم نكاحها إذا كانت مسلمة يجوز له نكاحها إذا كانت كتابية كالحرية ، وهذا إشارة إلى معنى مؤثر وهو أن تأثير الرق فى تنصيف الحل ، وما يبتنى على الحل الذى فى جانب المرأة غير متعدد ليتحقق معنى التنصيف فى عدد ؛ فإن المرأة لا تحل إلا لرجل واحد فيظهر حكم التنصيف فى الأحوال ، وهو

أن الأمة من المحلات منفردة عن الحرية ، ومن المحرمات مضمومة إلى الحرية فلا يتزوجها على حرية ويتزوجها إذا لم يكن تحتها حرية ، ثم النصف الباقي في جانب الأمة هو الثابت في حق الحرية ، فإذا كان بهذا الحل يتزوج الحرية مسلمة كانت أو كتيابية عرفنا أنه يتزوج الأمة مسلمة كانت أو كتيابية ، ولكن في هذا الكلام بعض الغموض فيذكر الأصل عند التعليل ، فعرفنا أن جميع ما ذكرنا استدلال بالقياس في الحقيقة وأنه موافق لطريق السلف في تعليل الأحكام الشرعية .

فصل الحكم

حكم العلة التي نسميها قياساً أو علة ثابتة بالرأى تعديدية حكم النص بها إلى فرع لا نص فيه عندنا . وعلى قول الشافعي حكمها تعلق الحكم في المنصوص بها ، فأما التعديدية بها جاز وليس بواجب حتى يكون التعليل بدونها صحيحاً . وإنما يتبين هذا بفصلين سبق بيانهما : أحدهما تعليل الأصل بما لا يتعدى لنوع قياس غيره عليه ، عندنا لا يكون صحيحاً وعنده يصح . والثاني التعديدية بالتعليل إلى محل منصوص عليه لا يصح عندنا خلافاً له . ثم حجته في هذه المسألة اعتبار الملل الشرعية بالملل العقلية كما أن الوجود هناك يتعلق بما هو علة له ، فالوجوب في الملل الشرعية يتعلق بالعلة ويكون هو الحكم المطلوب بهادون التعديدية ، وإنما نعى بالوجوب وجوب العمل على وجه يبقى فيه احتمال الخطأ . واعتبر العلة المستنبطة من النص بالعلة المنصوص عليها في الشرع فكما أن الحكم هناك يتعلق بالعلة وتكون علة صحيحة بدون التعديدية فكذلك هنا ؛ ألا ترى أن الأسباب الموجبة للحدود والكفارات جعلت سبباً شرعاً ليتعلق الحكم بها بالنص من غير تعديدية إلى محل آخر ، فكذلك الملل الشرعية يتعلق الحكم بها في المنصوص تعدى بها إلى محل آخر أو لم يتعد . والجواب ما هو حجتنا . أن نقول : ما ينازعنا فيه من العلة لا يكون حجة للحكم إلا بعد النص كما قال عليه الصلاة والسلام في حديث معاذ : « فإن لم تجده في الكتاب والسنة ؟ »

قال : أجتهد رأيي . وما يكون عاملاً بعد النص كان شرط عمله انعدام النص في المحل الذي يعمل فيه ، فعرفنا أنه لا عمل له في محل منصوص ، وإذا لم يجوز أن يكون عاملاً على وجه المعارضة بحكم النص بخلافه عرفنا أنه لا عمل له في موضع النص فلا يمكن أن يجعل حكمه تعلق حكم الشرع به في المنصوص ؛ يوضحه أن بالإجماع هذه العلة لا يجوز أن يتغير بها حكم النص ، ومعلوم أن التغير دون الإبطال ، فإذا كان الحكم في النصوص مضافاً إلى النص قبل التعليل فلو قلنا بالتعليل يصير مضافاً إلى العلة كان إبطالاً ، ولا شك أنه يكون تغييراً ، على معنى أن فيه إخراج سائر أوصاف النص من أن يكون الحكم مضافاً إليها ، وكما لا يجوز إخراج بعض المحال الذي تناوله النص من حكم النص بالتعليل لا يجوز إخراج بعض الأوصاف عن ذلك بالتعليل ؛ يوضحه أن العلة ما يتغير بها حكم الحال ، ومعلوم أن حكم النص لا يتغير بالعلة في نفسه ، فعرفنا أنه يتغير بها الحال في محل آخر وهو المحل الذي تعدى إليه الحكم فثبت فيه بها بعد أن لم يكن ثابتاً ، وهذا لا يتحقق في علة لا توجب تعدية الحكم ؛ فهذا تبين أن حكم العلة على الخصوص تعدية الحكم لا إيجاب الحكم بها ابتداء ، بمنزلة الحوالة فإنها لما كانت مشتقة من التحويل كان حكمها الخاص تحول الدين الواجب بها من ذمة إلى ذمة من غير أن تكون مؤثرة في إيجاب الدين بها ابتداء .

ومن فهم هذا سقط عنه مؤنة الحفظ في ثلاثة أرباع ما يستعمل الناس القياس فيه ؛ لأن جميع ما يتسكلم الناس فيه على سبيل المقايضة أربعة أقسام : الموجب للحكم وصفته ، وما هو شرط في العلة وصفته ، والحكم الثابت في الشرع وصفته ، والحكم المتفق على كونه مشروعاً معلوماً بصفته أهو مقصور على المحل الذي ورد فيه النص أم تعدى إلى غيره من المحال الذي يماثله بالتعليل . وإنما يجوز استعمال القياس في القسم الرابع ؛ فأما الأقسام الثلاثة فلا مدخل للقياس فيها في الإثبات ولا في النفي ؛ لأن الموجب ما جملة الشرع موجباً على ما بينا أن الملل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها بل يجعل الشرع إياها موجبة فلا مجال للرأي في معرفة ذلك وإنما طريق معرفته السماع ممن

ينزل عليه الوحي . وصفة الشيء معتبر بأصله ، وكما لا يكون موجباً بدون ركنه لا يكون موجباً بدون شرطه ، ولا مدخل للرأى فى معرفة شرطه ولا صفة شرطه كما لا مدخل للرأى فى أصله ، وكذلك نصب الحكم ابتداء إلى الشرع ، وكما ليس إلى العباد ولاية نصب الأسباب فليس إليهم ولاية نصب الأحكام ؛ لأنها مشروعة بطريق الابتلاء فأنى يهتدى بالرأى^(١) إليه ، كيف يتحقق معنى الابتلاء فيما يستنبط بالرأى ابتداء ، فعرفنا أن التعليل فى هذه الأقسام لا يصادف محلها ، والأسباب الشرعية لا تصح بدون المحل كالبيع المضاف إلى الحر والنكاح المضاف إلى محرمة ؛ ولأن حكم التعليل التمديدية ؛ ففى هذه المواضع الثلاثة لا تتحقق التمديدية ، فكان استعمال القياس فى هذه المواضع الثلاثة بمنزلة الحوالة قبل وجوب الدين وذلك باطل لخلوه عن حكمه وهو التحويل . وكما لا يجوز استعمال القياس لإثبات الحكم فى هذه المواضع لا يجوز للنفى ؛ لأن المنكر لذلك يدعى أنه غير مشروع وما ليس بمشروع كيف يمكن إثباته بدليل شرعى ، وإن كان يدعى رفعه بعد الثبوت وهو نسخ وإثبات النسخ بالتعليل بالرأى لا يجوز ، فعرفنا أن ما يصنعه بعض الناس من استعمال القياس فى مثل هذه المواضع ليس بفقه وأنه يكون من قلة التأمل ؛ يتبين ذلك عند النظر .

وأما بيان الموجب فى مسائل . منها [أن^(٢)] الجنس بانفراده هل يحرم النساء ، فإن الكلام فيه بطريق القياس للإثبات أو للنفى باطل ، وإنما طريق إثباته الرجوع إلى النص أو دلالة أو إشارته أو مقتضاه ؛ لأن الثابت بهذه الوجوه كالثابت بالنص والموجب للحكم لا يعرف إلا بالنص كالحكم الواجب فإنه إذا وقع الاختلاف فى الوتر هل هى بمنزلة الفريضة زيادة على الخمس كان الاشتغال بإثباته بطريق القياس خطأ ، وإنما أثبت ذلك أبو حنيفة رحمه الله بالنص المروى فيه وهو قوله عليه السلام : « إن الله تعالى زادكم صلاة ، ألا وهى الوتر فصلوها ما بين المشاء إلى طلوع الفجر » فكذلك طريق

(١) وفى النسختين : الرأى .

(٢) زيادة من المئانية والهندية .

إثبات كون الجنس علة الرجوع إلى النص ودلالته ، وهو أنه قد ثبت بالنص حرمة الفضل الخالي عن العوض إذا كان مشروطاً في العقد ، وباشتراط الأجل يتوهم فضل مال خال عن المقابلة باعتبار صفة الحلول في أحد الجانبين ، ولم يسقط اعتباره بالنص لكونه حاصلًا بصنع العباد ، والشبهة تعمل عمل الحقيقة فيما بنى أمره على الاحتياط ، فكما أن حقيقة الفضل تكون ربا فكذلك شبهة الفضل والجنسية أثر في إظهار ذلك ، وكما أن القياس لا يكون طريقاً للإثبات هنا لا يكون طريقاً للنفي ؛ لأن من ينفي إنما^(١) يتمسك بالعدم الذي هو أصل فعلية الاشتغال بإفساد دليل خصمه ؛ لأنه متى ثبت أن مادعاء الخصم دليل صحيح لا يبق له حق التمسك بعدم الدليل ، فأما الاشتغال بالقياس ليثبت عدمه به يكون ظاهر الفساد . ونظيره الاختلاف في أن السفر هل يكون مستقطاً شرط الصلاة فإنه لا مدخل للقياس هنا في الإثبات ولا في النفي وإنما يعرف ذلك بالنص ودلالته وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته » ولا معنى للتصدق هنا سوى الإسقاط ، ولا مرد لما أسقطه الله عن عباده بوجه . وكذلك الخلاف في أن استتار القدم بالخلف هل يكون مانعاً من سريّة الحدث إلى القدم لا مدخل للقياس فيه في النفي ولا في الإثبات وإنما يثبت ذلك بالنص ودلالته وهو قوله عليه السلام : « إني أدخلتهما وهما طاهرتان » ففي هذا إشارة إلى أن الحدث ما سرى إلى القدمين لاستتارهما بالخلف . وكذلك الخلاف في أن مجرد الإسلام بدون الإحراز بالدار هل يوجب تقوم النفس والمال أم لا ، وأن خبر الواحد هل يكون موثقاً للعلم ، وأن القياس هل يكون موجباً^(٢) للعمل به ؟ هذا كله لا مدخل للتعميل بالرأى في إثباته ولا في نفيه .

وأما بيان صفة فتنحو الاختلاف الواقع في النصاب أنه موجب للزكاة بصفة التناء أم بدون هذا الوصف موجب ، وفي اليمين أنها موجبة للكفارة بصفة أنها مقصودة أم بصفة أنها مقفودة ، وفي القتل بغير حق أنه موجب

(١) وفي المئانية والهندية : وإنما .

(٢) للعلم وأن القياس هذا يكون موجباً — هامش المئانية .

للكفارة بصفة أنه حرام أم اشتماله على الوصفين الحظر والإباحة من وجهين ،
وكفارة الفطر أنها واجبة بفعل موصوف بأنه جماع أو هو فطر بجنابة متكاملة ؟
فإن هذا كله مما لا مدخل للرأى فى إثبات الوصف المطلوب به ولا فى نفيه .

وبيان الشرط فنحنو اختلاف العلماء فى اشتراط الشهود فى النكاح للحل ،
واختلافهم فى اشتراط التسمية فى الذكاة للحل فإنه لا مدخل للرأى فى معرفة
ما هو شرط فى السبب شرعاً لا فى الإثبات ولا فى النفى كما لا مدخل له فى أصل
السبب بأن بالشرط يرتفع الحكم قبل وجوده ، فإذا لم يكن للرأى مدخل
فيما يثبتته عرفنا أنه لا مدخل للرأى فيما يرفعه أو يعدمه . وكذلك الخلاف
فى أن البلوغ عن عقل هل يكون شرطاً لوجوب حقوق الله تعالى المالية نحو
الزكوات والكفارات ، ولايجاب ما هو عقوبة مالية نحو حرمان الميراث
بالقتل ، أو دفع الاختلاف فى أن البلوغ عن عقل هل يكون شرطاً لصحة
الأداء فيما لا يحتمل النسخ والتبديل ؛ فإن هذا لا مدخل للقياس فيه فى الإثبات
والنفى . وكذلك فى أن بلوغ الدعوة هل تكون شرطاً لإهدار النفوس
والأموال بسبب الكفر ؛ فإن هذا مما لا يمكن معرفته بالقياس ، والتعليل
بالرأى فيه للإثبات أو النفى يكون ساقطاً . وكذلك الاختلاف فى اشتراط
الولى فى النكاح ، فأما فى ثبوت الولاية للمرأة على نفسها يجوز استعمال
القياس ؛ لأن المعنى الذى به تثبت الولاية للمرأة على نفسه معقول وهو متفق
عليه فى الأصل وهو الرجل ، فيستقيم تعديده الحكم به إلى المرأة .

فإن قيل : فقد^(١) اختلفنا فى التقابض فى المجلس أنه هل يشترط فى بيع
الطعام بالطعام ؟ وقد تكلمتم بالقياس ، وإليه أشار محمد فقال : من قبل أنه
حاضر ليس له أجل . قلنا : لأن هناك قد وجد أصل كان هذا الحكم ،
وهو بقاء العقد بعد الافتراق عن المجلس من غير قبض فيه ثابت بالاتفاق ،
وهو بيع الطعام وسائر الأمتعة بالدرهم فأمكن تعليل ذلك الأصل لتعديده
الحكم به إلى الفرع ، والخصم وجد أصلاً للحكم الذى ادعاه وهو فساد

(١) وفى النسختين : قد .

العمد بعد الافتراق من غير قبض كما في الصرف استقام تعليله أيضاً لتعمدية الحكم به إلى الفرع ومثله لا يوجد في اشتراط التسمية في الذكاة ؛ فإن الخصم لا يجد فيه أصلاً يسقط فيه اشتراط التسمية لحل الذبيحة ، فإن أصله الناسي ونحن لا نقول هناك سقط شرط التسمية ، ولكن نجعل الناسي كالسعي حكماً بدلالة النص ، كما يجعل النامي كاللباس لركن الصوم وهو الإمساك حكماً بالنص ، وهذا معدول عن القياس وتعليل مثله لتعمدية الحكم لا يجوز . وكذلك في النكاح فإنه لا يجد أصلاً يكون فيه اتفاق على صحة النكاح وثبوت الحل به بغير شهود حتى نعلل ذلك الأصل فيتمدى الحكم فيه إلى هذا الفرع^(١) .

فإن قيل : لا كذلك ؛ فإن النكاح عقد معاملة حتى يصح من الكافر والمسلم ، وقد وجدنا أصلاً في عقود المعاملات يسقط اشتراط الشهود لصحته شرعاً وهو البيع وإن كان يترتب عليه حل الاستمتاع ، فنعلل ذلك الأصل لتعمدية الحكم به إلى الفرع . قلنا : من حيث إن النكاح معاملة أمد لا يشترط فيه الشهود ، نخصم هذا المعلن يقول بموجب علمته ، وإنما يدعى شرط الشهود فيه باعتبار أنه عقد مشروع للتناسل وأنه يرد على محل له خطر ، وهو مصون عن الابتدال ، فلاظهار خطره يختص شرط الشهود ، ولا نجد أصلاً في المشروعات بهذه الصفة لتعليل ذلك الأصل فيتمدى الحكم به إلى الفرع .

وأما بيان صفته فنجد الاختلاف في صفة العدالة في شهود النكاح وفي صفة الذكورة ، وفي صفة المولاة والترتيب والنية في الوضوء فإن الوضوء شرط الصلاة ، فكما لا مدخل للرأي في إثبات أصل الشرط به فكذلك في إثبات الصفة فيما هو شرط .

وأما بيان الحكم فنجد الاختلاف في الركعة الواحدة ، أمى صلاة مشروعة أم لا ؟ وفي القراءة المشروعة في الآخرين بالاتفاق ، أمى فريضة

(١) وفي الثمانية والهندية : فيتمدى الحكم به إلى هذا الفرع .

أم لا ، وفي القراءة المفروضة في الأوليين ، أتعين الفاتحة ركناً أم لا ؟ فإنه لا مدخل للرأى في إثبات هذا الحكم ، وفي المسح بالخف والمسح على الجرموق وعلى العمامة أهو جائز أم لا ؟ وأمثلة هذا في الكتب تكثر ، فإن كل موضع يكون الكلام فيه في الحكم ابتداء أهو ثابت شرعاً أم لا ، لا مدخل للرأى في ذلك حتى يشتغل فيه بالتعليل للإثبات أو للنفي .

وأما بيان صفته فنحو الاختلاف في صفة صدقة الفطر والأضحية والوتر ، والاختلاف في صفة الإبانة بالطلاق عند القصد إليه من غير جعل ، وفي صفة الملك الثابت بالنكاح وهو الذى يقابله البذل^(١) أهو مشترك بين الزوجين أم يختص الرجل به ؟ وفي صفة ملك النكاح أنه في حكم ملك النفعة أو في حكم ملك العين ، وفي صفة الطلاق المشروع أنه مباح بأصل الوضع أو مكروه والإباحة صفة عارضة فيه للحاجة ، وفي صفة البيع المشروع حال بقاء المتعاقدين في المجلس [أنه لازم بنفس العقد أو متراح إلى قطع المجلس^(٢)] وفي صفة الملك الثابت بعقد الرهن أنه ملك اليد من جنس ما يثبت به حقيقة الاستيفاء^(٣) أو ملك المطالبة بالبيع في الدين من جنس ما يثبت بالكفالة ، وأمثلة هذه الفصول في الكتب أكثر من أن تحصى ، ذكرنا من كل قسم طرفاً لبيان الطريق للتأمل فيه .

وأما بيان القسم الرابع : فنحو الاختلاف في المسح بالرأس أنه هل يسن تثليثه فإنه يوجد في الطهارة ما هو مسح ولا يكون التكرار فيه مسنوناً فيمكن تعليل ذلك المتفق عليه لتعمدية الحكم به إلى الفرع المختلف فيه ، ويوجد في أعضاء الطهارة ما يكون التكرار فيه مسنوناً بالاتفاق ، فيمكن تعليل ذلك لتعمدية الحكم به إلى الفرع فيكون القياس في موضعه من الجانبين ، ثم الكلام بعد ذلك يقع في الترجيح . وكذلك إذا وقع الاختلاف في اشتراط تعيين النية في

(١) وهو ملك النعمة لأن المهر إنما يجب في النكاح بإزاء ملك النعمة — هامش العثمانية .

(٢) زيادة من العثمانية .

(٣) وفي الهندية : ما يثبت بحقيقة الاستيفاء .

الصوم فإن هناك أصلاً متفقاً عليه يتأدى فيه الصوم بمطلق النية ، وهو النفل الذى هو عين مشروعاً فى وقته فيمكن تعليل ذلك لتعمدية الحكم به إلى الفرع ، وهناك أصل فى الصوم الذى هو فرض لا يتأدى إلا بتعمين النية ، وهو صوم القضاء فيمكن تعليل ذلك لتعمدية الحكم به إلى الفرع فيكون القياس فى موضعه من الجانبين ، ثم الكلام فى الترجيح بعد ذلك .

فإن قيل : فقد تكلمتم بالقياس فى انمدر بصوم يوم النحر وكون الصوم فيه مشروعاً أم لا حكم لا مدخل للرأى فيه ثم اشتغلتم بالمقايضة فيه . قلنا : لأننا وجدنا أصلاً متفقاً عليه فى كون الصوم مشروعاً فيه وهو سائر الأيام فأمكن تعمدية الحكم بتعليله إلى الفرع ، ثم يبقى وراء ذلك الكلام فى أن النهى الذى جاء لمعنى فى صفة هذا اليوم وهو أنه يوم عيد عمله يكون فى إفساد المشروع مع بقاءه فى الأصل مشروعاً أو فى رفع المشروع واتساخه وهذا لا تثبته بالرأى وإنما تثبته بدليل النص ، وهو الرجوع إلى موجب النهى أنه الانتهاء على وجه يبقى للنهى اختيار فيه كما قررنا . وقد تبين بما ذكرنا أن المجيب متى اشتغل بالتعليل بالرأى فالذى يحق على السائل أن ينظر أولاً أن المتنازع فيه هل هو محل له وأن ما نذكره من العلة هل يتمدى الحكم به إلى الفرع ، فإن لم يكن بهذه الصفة لا يشتغل بالاعتراض على علته ولكن يتبين له بطريق الفقه أن هذا التعليل فى غير موضعه ، وأنه مما لا يصلح أن يكون حجة حتى يتحول المجيب إلى شيء آخر أو يبين بطريق الفقه أنه تعليل صحيح فى محله موافق لطريق السلف فى تعليلاتهم ليكون ما يجرى بعد ذلك بينهما على طريق الفقه .

فصل فى بيان القياس والاستحسان

قال رضى الله عنه : اعلم بأن القسم الرابع الذى بيناه فى الفصل المتقدم يشتمل على هذين الوجهين ، وهو القياس والاستحسان عندنا ، وقد طعن بعض الفقهاء فى تصنيف له على عبارة علمائنا فى الكتب : إلا أنا تركنا القياس واستحسننا ، وقال : القائلون بالاستحسان يتركون العمل بالقياس الذى هو حجة شرعية

ويزعمون أنهم يستحسنون ذلك ، وكيف يستحسن ترك الحجة والعمل بما ليس بحجة لاتباع هوى أو شهوة نفس ؟ فإن كانوا يريدون ترك القياس الذى هو حجة فالحجة الشرعية هو حق وماذا بعد الحق إلا الضلال ، وإن كانوا يريدون ترك القياس الباطل شرعاً فالباطل مما لا يشتغل بذكره . وقد ذكروا فى كتبهم فى بعض المواضع أنا نأخذ بالقياس ، فإن كان المراد هذا فكيف يجوزون الأخذ بالباطل . وذكر من هذا الجنس ما يكون دليل قلة الحياء وقلة الورع وكثرة النهور لقائله . فنقول وبالله التوفيق : الاستحسان لغة : وجود الشيء حسناً ، يقول الرجل : استحسنْتُ كذا : أى اعتقدته حسناً على ضد الاستقباح ، أو معناه : طلب الأحسن للاتباع الذى هو مأمور به ، كما قال تعالى : « فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه » وهو فى لسان الفقهاء نوعان : العمل بالاجتهاد وغالب الرأى فى تقدير ما جعله الشرع موكولاً إلى آرائنا نحو المتعة المذكورة فى قوله تعالى : « متاعاً بالمعروف حقاً على المحسنين » أوجب ذلك بحسب اليسار والعسرة وشرط أن يكون بالمعروف ، فعرفنا أن المراد ما يعرف استحسانه بغالب الرأى . وكذلك قوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » ولا يظن بأحد من الفقهاء أنه يخالف هذا النوع من الاستحسان . والنوع الآخر هو الدليل الذى يكون معارضاً للقياس الظاهر الذى تسبق إليه الأوهام قبل إتمام التأمل فيه ، وبعد إتمام التأمل فى حكم الحادثة وأشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذى عارضه فوقه فى القوة فإن^(١) العمل به هو الواجب ، فسموا ذلك استحساناً للتمييز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذى تسبق إليه الأوهام قبل التأمل على معنى أنه يقال بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسنًا لقوة دليله ، وهو نظير عبارات أهل الصناعات فى التمييز بين الطرق لمعرفة المراد ، فإن أهل النحو يقولون : هذا نصب على التفسير ، وهذا نصب على المصدر ، وهذا نصب على الظرف ، وهذا نصب على التعجب ،

(١) وفى العثمانية : وأن .

وما وضعوا هذه العبارات إلا للتمييز بين الأدوات الناصبة . وأهل المروض يقولون : هذا من البحر الطويل ، وهذا من البحر المتقارب ، وهذا من البحر المديد ؛ فكذلك استعمال علمائنا عبارة القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين المتمازيين ، وتخصيص أحدهما بالاستحسان ليكون العمل به مستحسنًا ، ولكونه مائلا عن سنن القياس الظاهر ، فكان هذا الاسم مستعاراً لوجود معنى الاسم فيه ، بمنزلة الصلاة فإنها اسم للدعاء ثم أطلقت على العبادة المشتملة على الأركان من الأفعال والأقوال لما فيها من الدعاء عادة . ثم استحسان العمل بأقوى الدليلين لا يكون من اتباع الهوى وشهوة النفس في شيء . وقد قال الشافعي في نظائر هذا : أستحب ذلك . وأى فرق بين من يقول أستحسن كذا ، وبين من يقول أستحبه ؟ بل الاستحسان أفصح اللفظين ، وأقرب إلى موافقة عبارة الشرع في هذا المراد .

وظن بعض المتأخرين من أصحابنا أن العمل بالاستحسان أولى مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان ، وشبهه ذلك بالطرد مع المؤثر ؛ فإن العمل بالمؤثر أولى وإن كان العمل بالطرد جائزاً . قال رضى الله عنه : وهذا وهم عندى فإن اللفظ المذكور فى الكتب فى أكثر المسائل : إلا أنا تركنا هذا القياس ، والمتروك لا يجوز العمل به ، وتارة يقول إلا أنى أستقبح ذلك ، وما يجوز العمل به من الدليل شرعاً فاستقبحه يكون كفراً ، فعرفنا أن الصحيح ترك القياس أصلاً فى الموضع الذى نأخذ بالاستحسان ، وبه يتبين أن العمل بالاستحسان لا يكون مع قيام المعارضة ولكن باعتبار سقوط الأضعف بالأقوى أصلاً . وقد قال فى كتاب السرقة : إذا دخل جماعة البيت وجمعوا المتاع فحملوه على ظهر أحدهم فأخرجوه وخرجوا معه : فى القياس القطع على الجمال خاصة ، وى الاستحسان يقطعون جميعاً . وقال فى كتاب الحدود : إذا اختلف شهود الزنا فى الزنا بين فى بيت واحد : فى القياس لا يحد المشهود عليه ، وفى الاستحسان يقام الحد . ومعلوم أن الحد يسقط بالشبهة وأدنى درجات المعارض إيراد الشبهة ، فكيف يستحسن إقامة الحد فى موضع الشبهة . وكذلك قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله :

تصحح ردة العصبى استحساناً . ومعلوم أن عند قيام دليل المعارضة يرجح الموجب للإسلام وإن كان هو أضعف كالولود بين كافر ومسلمة ، وكيف يستحسن الحكم بالردة مع بقاء دليل موجب الإسلام ، فمرفنا أن القياس متروك أصلاً في الموضع الذى يعمل فيه بالاستحسان ، وإنما سميتهما تعارض الدليلين باعتبار أصل الموضع في كل واحد من النوعين لا أن بينهما معارضة في موضع واحد . والدليل على أن المراد هذا ما قال في كتاب الطلاق : إذا قال لامرأته إذا حضت فأنت طالق فقالت : قد حضت فكذبها الزوج فإنها لا تصدق في القياس باعتبار الظاهر وهو أن الحيض شرط الطلاق كدخولها الدار وكلامها زيداً ، وفي الاستحسان تطلق ؛ لأن الحيض شيء في باطنها لا يقف عليه غيرها فلا بد من قبول قولها فيه بمنزلة المحبة والنقض . قال : وقد يدخل في هذا الاستحسان بعض القياس . يعنى به أن في سائر الأحكام المتعلقة بالحيض قبلنا قولها نحو حرمة الوطء وانقضاء العدة ، فاعتبار هذا الحكم بسائر الأحكام نوع قياس ، ثم ترك القياس الأول أصلاً لقوة دليل الاستحسان وهو أنها مأمورة بالإخبار عما في رحمها منبهة عن الكتمان ؛ قال تعالى : « ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن » ومن ضرورة النهى عن الكتمان كونها أمانة في الإظهار ، وإليه أشار أبى بن كعب رضى الله عنه فقال : من الأمانة أن تؤتمن المرأة على ما في رحمها . فصار ذلك القياس متروكاً باعتراض هذا الدليل القوى الموجب للعمل به .

فالحاصل : أن ترك القياس يكون بالنص تارة ، وبالإجماع أخرى ، وبالضرورة أخرى . فأما تركه بالنص فهو فيما أشار إليه أبو حنيفة رحمه الله في أكل الناس للصوم : لولا قول الناس لقلت يقضى . يعنى به رواية الأثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو نص يجب العمل به بعد ثبوته واعتقاد البطلان في كل قياس يخالفه . وهذا اللفظ نظير ما قال عمر رضى الله عنه في قصة الجنين : لقد كدنا أن نعمل برأيتنا^(١) فيما فيه أثر .

(١) وفي الثمانية والهندية : بآرائنا .

وكذلك القياس بأبى جواز السلم باعتبار أن المعقود عليه معدوم عند العقد ، تركناه بالنص وهو الرخصة الثابتة بقوله عليه السلام : « ورخص في السلم » . وأما ترك القياس بدليل الإجماع فنحنو الاستصناع فيما فيه للناس تعامل ؛ فإن القياس بأبى جوازه ، تركنا القياس للإجماع على التعامل به فيما بين الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا . [لا القياس فيه احتمال الخطأ والغلط ، فبالنص أو الإجماع يتعين فيه جهة الخطأ فيه ، فيكون واجب الترك لا جائز العمل به في الموضع الذي تعين فيه الخطأ فيه . وأما الترك لأجل الضرورة فنحنو الحكم بطهارة الآبار والحياض بعد ما تنجست ، والحكم بطهارة الثوب النجس إذا غسل في الإحانات ؛ فإن القياس يبي جوازه ؛ لأن ما يرد^(٢) عليه النجاسة يتنجس بملاقاة ، تركناه للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس ؛ فإن الحرج مدفوع بالنص ، وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس فكان متروكا بالنص . وكذلك جواز عقد الإجارة فإنه ثابت بخلاف القياس لحاجة الناس إلى ذلك ؛ فإن انعقد على المنافع بعد وجودها لا يتحقق لأنها لا تبقى زمانين فلا بد من إقامة المنفعة . مقام^(١) في حكم جواز العقد لئلا يفتقر الناس إلى ذلك .

ثم كل واحد منهما نوعان في الحاصل : فأحد نوعي القياس ما ضعف أثره وهو ظاهر جلي ، والنوع الآخر منه ما ظهر فساد واستتر وجه حتمه وأثره . وأحد نوعي الاستحسان ما قوى أثره وإن كان خفيا ، والثاني ما ظهر أثره وحفي وجه الفساد فيه . وإنما يكون الترجيح بقوة الأثر لا بالظهور ولا بالخفاء ، لما بينا أن العلة الموجبة للعمل بها شرعاً ما تكون مؤثرة ، وضعيف الأثر يكون ساقطاً في مقابلة قوى الأثر ظاهراً كان أو خفياً ، بمنزلة الدنيا مع العقبي . فالدنيا ظاهرة والعقبي باطنة ، ثم ترجح العقبي حتى وحب الاشتغال بطلبها والإعراض عن طلب الدنيا لقوة الأثر من حيث الدعاء

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي العثمانية : ورد .

والخلود والصفاء ، فكذلك القلب مع النفس والعقل مع البصر . وبيان ما يسقط اعتباره من القياس اقوة الأثر الاستحسان الذى هو القياس المستحسن فى سؤر سباع الطير ، فالقياس فيه النجاسة اعتباراً بسؤر سباع الوحش بعلة حرمة التناول ، وفى الاستحسان لا يكون نجساً لأن السباع غير محرم الانتفاع بها ، فعرفنا أن عنها ليست بنجسة ، وإنما كانت نجاسة سؤر سباع الوحش باعتبار حرمة الأكل ؛ لأنها تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها وامائها يتجلب من لحمها ، وهذا لا يوجد فى سباع الطير ؛ لأنها تأخذ الماء بمنقارها ثم تتلمعه ومنقارها عظم جاف والعظم لا يكون نجساً من الميت وكيف يكون نجساً من الحى . ثم تأيد هذا بالعلة المنصوص عليها فى الهرة ؛ فإن معنى البلوى يتحقق فى سؤر سباع الطير ؛ لأنها تنقض من الهواء ولا يمكن صون الأوانى عنها خصوصاً فى الصحارى ، وبهذا يتبين أن من ادعى أن القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فقد أخطأ ؛ لأن ما ذكرنا تبين أن المعنى الموجب انجاسة سؤر سباع الوحش الرطوبة النجسة فى الآلة التى تشرب بها وقد انعدم ذلك فى سباع الطير فانعدم الحكم لانعدام العلة وذلك لا يكون من تخصيص العلة فى شيء ، وعلى اعتبار الصورة بترأى ذلك ولكن يتبين عند التأمل انعدام العلة أيضاً ؛ لأن العلة وجوب التحرز عن الرطوبة النجسة التى يمكن التحرز عنها من غير حرج ، وقد صار هذا معلوماً بالتنصيص على هذا التعليل فى الهرة فى كل موضع ينعدم بعض أوصاف العلة كان انعدام الحكم لانعدام العلة فلا يكون تخصيصاً .

وبيان الاستحسان الذى يظهر أثره ويخفى فساده مع القياس الذى يستتر أثره ويكون قويا فى نفسه حتى يؤخذ فيه بالقياس ويترك الاستحسان فيما يقول فى كتاب الصلاة : إذا قرأ المصلى سورة فى آخرها سجدة فركع بها فى القياس تجزيه ، وفى الاستحسان لا تجزيه عن السجود ، وبالقياس نأخذ ، فوجه الاستحسان أن الركوع غير السجود وضماً ؛ ألا ترى أن الركوع فى الصلاة

لا ينوب عن سجود الصلاة فلا ينوب عن سجدة التلاوة بطريق الأولى ؛ لأن القرب بين ركوع الصلاة وسجودها أظهر من حيث إن كل واحد منهما موجب التحريم ، ولو تلا خارج الصلاة فركع لها^(١) لم يجز عن السجدة ففي الصلاة أولى ؛ لأن الركوع هنا مستحق لجهة^(٢) أخرى وهناك لا ، وفي القياس قال : الركوع والسجود يتشابهان ، قال تعالى : « وخر راكعاً » : أى ساجداً ، ولكن هذا من حيث الظاهر مجاز محض ، ووجه الاستحسان من حيث الظاهر اعتبار شبه صحيح ولكن قوة الأثر للقياس مستتر ووجه الفساد في الاستحسان خفي . وبيان ذلك أنه ليس المقصود من السجدة عند التلاوة عين السجدة ، ولهذا لا تكون السجدة الواحدة قرينة مقصودة بنفسها حتى لا تلزم^(٣) بالنذر إنما المقصود إظهار التواضع وإظهار المخالفة للذين امتنعوا من السجود استكباراً منهم كما أخبر الله عنهم في مواضع السجدة . قلنا : ومعنى التواضع يحصل بالركوع ولكن شرطه أن يكون بطريق هو عادة وهذا يوجد في الصلاة ؛ لأن الركوع فيها عبادة كالسجود ولا يوجد خارج الصلاة ، ولقوة الأثر من هذا الوجه أخذنا بالقياس وإن كان مستتراً وسقط اعتبار الجانب الآخر في مقابلته . وكذلك قال في البيوع : إذا وقع الاختلاف بين المسلم إليه وزب السلم في ذرعان المسلم فيه في القياس يتحالفان ، وبالقياس نأخذ ، وفي الاستحسان القول قول المسلم إليه . ووجه الاستحسان أن المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافاً في أصله بل في صتمه من حيث الطول والسمة وذلك لا يوجب التحالف كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه . ووجه القياس أنهما اختلفا في المستحق بعقد السلم ولكل يوجب التحالف ، ثم أثر القياس مستتر ولكنه قوى من حيث إن عقد السلم إنما يمقد بالأوصاف المذكورة لا بالإشارة إلى العين ، فكان الموصوف بأنه خمس في سبع غير الموصوف بأنه أربع في ستة ؛ فهذا يبين أن الاختلاف

(١) وفي الهدية : بها .

(٢) وفي المغانية والهندية : بجهة .

(٣) وفي المغانية والهندية : لا يلتزم .

هنا في أصل المستحق بالعقد فأخذنا بالقياس لهذا . وقال في الرهن : إذا ادعى رجلان كل واحد منهما عيناً في يد رجل أنه مرهون عنده بدين له عليه وأقاما البينة ، ففي الاستحسان يقضى بأنه مرهون عندهما ؛ بمنزلة ما لو رهن عيناً من رجلين ، وهو قياس البيع في ذلك ، وفي القياس تبطل البينتان ؛ لأنه تعذر القضاء بالرهن لكل واحد منهما في جميعه فإن الحل يصيق عن ذلك ، وفي نصفه لأن الشيوع يمنع صحة الرهن ، وأخذنا بالقياس لقوة أثره المستتر ، وهو أن كل واحد منهما هنا إنما يثبت الحق لنفسه بتسمية على حدة ، وكل واحد منهما غير راض بمزاوجة الآخر معه في ملك اليد المستفاد بعقد الرهن ، بخلاف الرهن من رجلين فهناك العقد واحد فيمكن إثبات موجب العقد به متحداً في الحل وذلك لا يمكن هنا ، وهذا النوع^(١) يعز وجوده في الكتب لا يوجد إلا قليلاً ، فأما النوع المتقدم^(٢) فهو في الكتب أكثر من أن يحصى .

ثم فرق^(٣) ما بين الاستحسان الذي يكون بالنص أو الإجماع ، وبين ما يكون بالقياس الخفي المستحسن أن حكم هذا النوع يتعدى وحكم النوع الآخر لا يتعدى ، لما بينا أن حكم القياس الشرعى التعدي ، فهذا الخفي وإن اختلف باسم الاستحسان لمعنى فهو لا يخرج من أن يكون قياساً شرعياً فيكون حكمه التعدي ، والأول معدول به عن القياس بالنص وهو لا يحتمل التعدي كما بينا . وبيانه فيما إذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن والمبيع غير مقبوض ، في القياس القول قول المشتري ؛ لأن البائع يدعى عليه زيادة في حقه وهو الثمن ، والمشتري منكراً واليمين بالشرع في جانب المنكر ، والمشتري لا يدعى على البائع شيئاً في الظاهر إذ المبيع صار مملوكاً له بالعقد ، ولكن في الاستحسان يتحالفان ، لأن المشتري يدعى على البائع وجوب تسليم المبيع إليه عند إحضار أقل الثمين والبائع منكراً لذلك ، والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع

(١) الأخذ بالقياس وترك الاستحسان — هامش الثمانية .

(٢) الاستحسان الذي يعمل به ويترك القياس — هامش الثمانية .

(٣) وفي الثمانية : ثم الفرق .

يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن إليه ، ثم هذا الاستحسان لكونه قياساً خفياً يمتدحى حكمه إلى الإجارة وإلى النكاح في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ، وإلى ما لو وقع الاختلاف بين الورثة بعد موت المتبايعين ، وإلى ما بعد هلاك السلعة إذا أخلف بدلاً بأن قتل العبد المبيع قبل القبض ولو كان الاختلاف في الثمن بينهما بعد قبض المبيع ، فإن حكم التحالف عند قيام السلعة فيه يثبت بالنص بخلاف القياس فلا يحتمل التمعية ، حتى إذا كان بعد هلاك السلعة لا يجري التحالف سواء أخلف بدلاً أو لم يخلف . وفي الإجارة بعد استيفاء المعقود عليه لا يجري التحالف ، وإن كان الاختلاف بين الورثة بعد قبض السلعة لا يجري التحالف . وقد يكون القياس الذي في مقابلة الاستحسان الذي قلنا أصله مستحسن ثابت بالأثر نحو ما قال في الصلاة : وإذا نام في صلاته فاحتلم : في القياس يغتسل ويبنى كما إذا سبقه الحدث ، وذلك مستحسن بالأثر ، وفي الاستحسان لا يبنى . وفي هذا النوع المأخوذ به هو الاستحسان على كل حال ؛ لأنه في الحقيقة رجوع إلى القياس الأصلي ببيان يظهر به أن هذا ليس في معنى المدول به من القياس الأصلي بالأثر من كل وجه ، فلو ثبت الحكم فيه كان بطريق التمعية ، والمدول به عن القياس بالأثر لا يحتمل التمعية ، وذلك البيان أن الحدث الصغرى لا يحوجه إلى كشف العورة ولا إلى عمل كثير ، وتكثر البلوى به . الصلاة ، بخلاف الحدث الكبرى ، فإذا لم يكن في معناه من كل وجه كان إثبات الحكم فيه بطريق التمعية لا بالنص بيمينه وذلك لا وجه له . فتبين مجموع ما ذكرنا أن القول بالاستحسان (١) من خصيص العلة في شيء ، ولا يمكن الانتزاع منه العبارة اتباع الكتاب (٢) والسنة والعلماء من السلف ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » وكثيراً ما كان يستعمل ابن مسعود هذه العبارة ، ومالك بن أنس في كتابه ذكر لفظ الاستحسان في مواضع . وقال الشافعي رحمه الله : أستحسن في التمتع ثلاثين درهماً . فمرفنا أنه لا طعن في هذه العبارة ، ومن حيث المعنى

(١) قوله : « فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه » — هامش الثمانية .

هو قول بانعدام الحكم عند انعدام الملة ، وأحد لا يخالف هذا ، فإننا إذا جوزنا دخول الحمام بأجر بطريق الاستحسان فإنما تركنا القول بالفساد الذى يوجب القياس لانعدام علة الفساد ، وهو أن فساد المقدم بسبب جهالة المقود عليه ليس لعين الجهالة بل لأنها تفضى إلى منازعة مانعة عن التسليم والتسلم وهذا لا يوجد هنا وفى نظائره ، فكان انعدام الحكم لانعدام الملة لأن يكون بطريق تخصيص الملة .

فصل فى بيان فساد القول بجواز التخصيص فى الملل الشرعية

قال رضى الله عنه : زعم أهل الطرد أن الذين يقولون بالملل المؤثرة ويعملون التأثير مصححاً للملل الشرعية لا يجدون بدا من القول بتخصيص الملل الشرعية ، وهو غلط عظيم كما نبينه . وزعم بعض أصحابنا أن التخصيص فى الملل الشرعية جائز وأنه غير مخالف لطريق السلف ولا لمذهب أهل السنة ، وذلك خطأ عظيم من قائله ؛ فإن مذهب من هو مرضى من سلفنا أنه لا يجوز التخصيص فى الملل الشرعية ، ومن جوز ذلك فهو مخالف لأهل السنة ، مائل إلى أقاويل المعتزلة فى أصولهم . وصورة التخصيص أن الملل إذا أورد عليه فصل يكون الجواب فيه بخلاف ما يروم إثباته بملته ؛ يقول موجب على كذا إلا أنه ظهر مانع فصار مخصوصاً باعتبار ذلك المانع ، بمنزلة العام الذى يخص منه بعض ما يتناوله بالدليل الموجب للتخصيص . ثم من جوز ذلك قال : التخصيص غير المناقضة لمة وشرعاً وفقها وإجماعاً . أما اللفظة فلا أن النقص إبطال فعل قد سبق بفعل نشأ كـنقض البنیان . والتخصيص بيان أن الخصوص لم يدخل فى الجملة فكيف يكون نقضاً ؟ ألا ترى أن ضد النقص البناء والتأليف ، وضد الخصوص العموم . ومن حيث السنة التخصيص جائز فى النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والتناقض لا يجوز فيهما بحال . ومن حيث الإجماع فالقياس الشرعى يترك العمل به فى بعض المواضع بالنص أو الإجماع أو الضرورة ، وذلك يكون تخصيصاً لا مناقضة . ولهذا بقى ذلك القياس موجباً للعمل فى غير ذلك الموضع ،

والقياس المنتقض فاسد لا يجوز العمل به في موضع . ومن حيث العقول إن الملل متى ذكر وصفاً صالحاً وادعى أن الحكم متعلق بذلك الوصف فيورد عليه فصل يوجد فيه ذلك الوصف ويكون الحكم بخلافه ؛ فإنه يحتمل أن يكون ذلك لفساد في أصل علته ، ويحتمل أن يكون ذلك لمانع منع ثبوت الحكم ؛ ألا ترى أن سبب وجوب الزكاة ملك النصاب النامي ثم يمنع وجوب الزكاة بعد وجوده لمانع وهو انعدام حصول النماء بمضى الحول ولم يكن ذلك دليل فساد السبب ، والبيع بشرط الخيار يمنع ثبوت الملك به لمانع وهو الخيار المشروط لا لفساد أصل السبب وهو البيع . فأما إذا قال هذا الموضع صار مخصوصاً من علتي لمانع فقد ادعى شيئاً محتملاً فيكون مطالباً بالحجة ؛ فإن أبرز مانعاً صالحاً فقد أثبت ما ادعاه بالحجة فيكون ذلك مقبولاً منه وإلا فقد سقط احتجاجه ؛ لأن المحتمل لا يكون حجة ، وبه فارق المدعى التخصيص في النص ؛ فإنه لا يطالب بإقامة الدليل على ما يدعى أنه صار مخصوصاً مما استدل به من عموم الكتاب والسنة ؛ لأنه ليس فيما استدل به احتمال الفساد ، فكان جهة التخصيص متعيناً فيه بالإجماع ، وهنا في علته احتمال الفساد ، فما لم يتبين دليل الخصوص فيما ادعى أنه مخصوص من علة لا ينتفى عنه معنى الفساد فلهذا لا يقبل منه ما لم يتبين المانع .

ثم جمل القائل الموانع خمسة أقسام : ما يمنع أصل الملة ، وما يمنع تمام الملة ، وما يمنع ابتداء الحكم ، وما يمنع تمام الحكم ، وما يمنع لزوم الحكم ؛ وذلك يتبين كله حساً وحكماً ؛ فمن حيث الحس يتبين هذا كله في الرى ؛ فإن انقطاع الوتر أو انكسار فوق السهم يمنع أصل الفعل الذي هو رى بعد تمام قصد الرأى إلى مباشرته ، وإصابة السهم حائطاً أو شجرة ترده عن سننه يمنع تمام الملة بالوصول إلى الرى ، ودفع الرى إليه عن نفسه بترس يجمله أمامه يمنع ابتداء الحكم الذي يكون الرى لأجله بعد تمام الملة بالوصول إلى المقصد وذلك الجرح والقتل ، ومداواته الجراحة بعد ما أصابه حتى اندمل وبرأ يمنع تمام الحكم ، وإذا صار به صاحب فراش ثم تطاول حتى أمن الموت منه يمنع

الثالثة بالدخول ، وعندها ما لم تدخل لا يقع شيء^(١) فإذا دخلت طلقت ثلاثاً . ولو قدم الشرط فعند أبي حنيفة رحمه الله تقع الثانية والثالثة في الحال وتتملق الأولى بالدخول ، وعندها لا يقع شيء ما لم تدخل فإذا دخلت طلقت ثلاثاً ، هكذا ذكر مفسراً في النوادر .

وقد يستعمل حرف ثم بمعنى الواو مجازاً ، قال الله تعالى : « ثم كان من الذين آمنوا » وقال تعالى : « ثم الله شهيد على ما يفعلون » وعلى هذا قلنا في قوله عليه السلام « من حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر يمينه » إن حرف ثم في هذه الرواية محمول على الحقيقة ، وفي الرواية التي قال « فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير » حرف ثم بمعنى الواو مجازاً لأن صيغة الأمر للإيجاب وإنما التكفير^(٢) بعد الحث لا قبله فحملنا هذا الحرف على المجاز لمراعاة حقيقة الصيغة فيما هو المقصود ؛ إذ لو حملنا حرف ثم على الحقيقة كان الأمر بالتكفير محمولاً على المجاز فإنه لا يجب تقديم التكفير على الحث بالاتفاق ، فكان الأولى^(٣) على هذا أن يجعل حرف ثم بمعنى حرف الفاء فإنه أقرب إليه من حرف الواو ، وإنما لم نفعل ذلك لأن حرف الفاء يوجب ترتيباً أيضاً والحث غير مرتب على التكفير بوجه فلهذا حملناه بمعنى الواو .

فصل

وأما حرف بل فهو لتدارك الغلط بإقامة الثاني مقام الأول وإظهار أن الأول كان غلطاً ، فإن الرجل يقول جاءني زيد بل عمرو أو لا بل عمرو فإتباعهم منه الإخبار بمجيء عمرو خاصة ، وهو معنى قوله تعالى : « بل كنتم مجرمين » . بل مكر الليل والنهار إذ تأمرونا أن نكفر بالله « وعلى هذا قال زفر رحمه الله إن من قال لفلان على ألف درهم بل ألفان يلزمه ثلاثة آلاف ؛ لأن بل لتدارك الغلط فيكون إقراراً بألفين ورجوعاً عن الألف وبيان أنه كان غلطاً ولكن الإقرار صحيح والرجوع

(١) وفي الثمانية والهندية : لا تطلق شيئاً .

(٢) وفي الثمانية : وإنما يجب التكفير .

(٣) وفي الهندية والأحمدية : وكان الأولى .

باطل ، كما لو قال لامرأته أنت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثاً ، ولكننا نقول يلزمه ألفان لأنه ما كان مقصوده تدارك الغلط بنفى ما أقر به أولاً بل تدارك الغلط بإثبات الزيادة التى نفاها فى الكلام الأول بطريق الاقتضاء ، فكأنه قال بل مع تلك الألف ألف أخرى فهما ألفان على ، ألا ترى أن الرجل يقول أتى على خمسون سنة بل ستون فإنه يفهم هذا من كلامه بل ستون لمشرة زائدة على الخمسين التى أخبرت بها أولاً ، ولكن هذا يتحقق فى الإخبارات لأنها تحتمل الغلط ولا يتحقق فى الإنشاءات فهذا جعلناه موقفاً ثنتين راجعاً عن الأولى ورجوعه لا يصح فطلق ثلاثاً ، حتى لو قال كنت طلقتك أمس واحدة لا بل ثنتين تطلق ثنتين لأن الغلط فى الإخبار يتمكّن ، ولو قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق واحدة لأنه بقوله بل ثنتين أولاً بل ثنتين يروم الرجوع عن الأولى وذلك باطل وبعد ما بانّت بالأولى لم يبق المحل ليصح إيقاع الثنتين عليها ، ولو قال إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة لا بل ثنتين فدخلت تطلق ثلاثاً بالاتفاق لأن مع تعلق الأولى بالشرط بقى المحل على حاله وهو بهذا الحرف تبين أنه تعلق الثنتين بالشرط ابتداء لا بواسطة الأولى ؛ لأنه راجع عن الأولى فكأنه أعاد ذكر الشرط وصار كلامه فى حكم يمينين فعند وجود الشرط تقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة ، بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله فى حرف الواو فإنه للمطف فيكون هو مقررراً للأولى ومعلّقاً الثانية بالشرط بواسطة الأولى ، فعند وجود الشرط يقعن متفرقاً أيضاً فتبين بالأولى قبل وقوع الثانية والثالثة ، والله أعلم .

فصل

وأما لكن فهو كلمة موضوعة للاستدراك بعد النفى ، تقول ما رأيت زيداً لكن عمراً ، فالمعنى الذى تختص به هذه الكلمة باعتبار أصل الوضع إثبات ما بعدها فأما نفى ما قبلها فتأبى بدليله بخلاف بل ، قال تعالى : « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » ثم المطف بها إنما يكون عند اتساق الكلام فإن وجد ذلك كان لتعليق النفى بالإثبات الذى بعدها وإلا كانت للاستثناف . وبيان هذا فى مسائل مذكورة فى الجامع : منها إذا قال رجل هذا العبد فى يدي لفلان

وهذا تصریح بأن کل مجتهد مصیب لما هو الحق حقيقة وأن الاجتهاد یوجب علم الیقین ، وفيه قول بوجوب الأصلح ، وفيه من وجه آخر قول بالمرتلة بین المنزلتين ، وبالخلود فی النار لأصحاب الکبائر إذا ماتوا قبل التوبة . فهذا معنى قولنا : إن فی القول بجواز تخصيص الملة ميلاً إلى أصول المعتزلة من وجوه . ولكننا نقول : انعدام الحكم لا يكون إلا بمد نقصان وصف أو زیادة وصف وهو الذى یسمونه مانعاً مخصصاً ، وبهذه الزیادة والنقصان تتغير الملة لاحتالة ، فیصير ما هو علة الحكم منعداً حكماً ، وعدم الحكم عند انعدام الملة لا يكون من تخصيص الملة فی شئ . ویبان هذا أن الموجب للزكاة شرعاً هو النصاب النامى الحولى ، عرف^(١) بقوله علیه السلام : « لا زكاة فی مال حتى یحول علیه الحول » والمراد نفي الوجوب ، والملل الشرعية لا توجب الحكم بذواتها بل یحمل الشرع إياها موجبة على ما بینا أن الموجب هو الله تعالى ، والإضافة إلى الملة لبيان أن الشرع جعلها موجبة تیسيراً علينا ؛ فإذا كانت بهذا الوصف موجبة شرعاً عرفنا أن عند انعدام هذا الوصف ينعدم الحكم لانعدام الملة الموجبة . ولا یلزمنا جواز الأداء لأن الملة الموجبة غیر الملة المجوزة للأداء ، وقد قررنا هذا فيما سبق أن الجزء الأول من الوقت مجوز أداء الصلاة فرضاً وإن لم یکن موجبا للأداء عيناً مع أن هذا الوصف مؤثر ؛ فإن التناء الذى هو مقصود إنما یحصل بمضى المدة ؛ ألا ترى أن الوجوب یتكرر بتكرر الحول لتجدد معنى التناء بمضى کل حول ، وكذلك البیع بشرط الخيار ؛ فإن الموجب للملك شرعاً البیع المطلق ومع شرط الخيار لا يكون مطلقاً بل بهذه الزیادة یصير البیع فی حق الحكم كالمتعلق بالشرط وقد بینا أن التعلق بالشرط غیر المطلق ، ولصفة الإطلاق تأثر أيضاً فإن الموجب للملك بالنص التجارة عن تراض وتام الرضا يكون عند إطلاق الإيجاب لا مع شرط الخيار ، فظهر أن الملة تنعدم بزیادة وصف أو نقصان

(١) وفي الثمانية والمهنية : عرفناه .

وصف ، وهو الحاصل^(١) الذى يجب مراعاته ؛ فإنهم يسمون هذا المعنى المغير مانعاً مخصصاً ، فيقولون : انعدام الحكم مع بقاء العلة بوجود مانع وذلك تخصيص كالنص العام يلحقه خصوص فيبقى نصاً فيما وراء موضع الخصوص . ونحن نقول : نعدم العلة حين ثبت المغير فينعدم الحكم لانعدام العلة ، وهذا فى العلل مستقيم ، بخلاف النصوص فإن بالنص الخاص لاينعدم النص العام ، وعلى هذا الطريق ما استحسنته علماؤنا من القياس فى كتبهم ؛ فإن الاستحسان قد يكون بالنص ، وبوجود النص تنعدم العلة الثابتة بالرأى ؛ لأنه لا يعتبر بالعلة أصلاً فى موضع النص ولا فى معارضة حكم النص . وكذلك الاستحسان إذا كان بسبب الإجماع ؛ لأن الإجماع كالنص من كتاب أو سنة فى كونه موجباً العلم . وكذلك ما يكون عن ضرورة فإن موضع الضرورة يجمع عليه أو منصوص عليه ولا يعتبر بالعلة فى موضع النص فكان انعدام الحكم فى هذه المواضع لانعدام العلة . وكذلك إذا كان الاستحسان بقياس مستحسن ظهر قوة أثره ، لما بينا أن الضميف فى معارضة القوى معدوم حكماً .

وبيان ما ذكرنا فى أن النائم إذا صب فى حلقه ماء وهو صائم لم يفسد صومه على قول زفر ؛ لأنه معذور كالناسى أو أبلغ منه ، وفسد صومه عندنا لفوات ركن الصوم ، والعبادة لا تتأدى بدون ركنها فيلزم على هذا الناسى . فمن يجوز تخصيص العلة يقول : انعدم الحكم هناك لوجود مانع وهو الأثر فكان مخصصاً من هذه العلة بهذا الطريق مع بقاء العلة . ونحن نقول : انعدم الحكم فى الناسى لانعدام العلة حكماً ؛ فإن النسيان لا يمنع فيه لأحد من العباد ، وقد ثبت بالنص أن الله تعالى أطعمه وسقاه ، وصار فعله فى الأكل ساقط الاعتبار ، وتقويت الركن إنما يكون بفعل الأكل ، فإذا لم يبق فعله فى الأكل شرعاً كان ركن الصوم قائماً حكماً ، وإنما لم يحصل الفطر هنا لانعدام العلة الموجبة للفطر ، ثم النائم ليس فى معناه ؛ لأن الفعل الذى يفوت به ركن الصوم مضاف إلى العباد هنا فيبقى معتبراً مفوتاً ركن

(١) وفى الثمانية : الخامس .

بمنزلة ما لو قال أحدهما حر لأن محل الإيجاب أحدهما بغير عينه ، وإذا لم يكن أحد العبدین^(١) محلاً صالحاً للإيجاب فغير المعين منهما لا يكون صالحاً وبدون صلاحية المحل لا يصح الإيجاب أصلاً . وأبو حنيفة رحمه الله يقول هذا الإيجاب يتناول أحدهما بغير عينه على احتمال التمين ، ألا ترى أنهما لو كانا عبيدين تناول أحدهما على احتمال التمين إما ببيانه أو بانعدام المزاحمة بموت أحدهما فيصح الإيجاب هنا باعتبار هذا المجاز كما هو أصل أبي حنيفة رحمه الله في العمل بالمجاز وإن تعذر العمل بالحقيقة لعدم صلاحية المحل له ، وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ، فإذا لم يكن المحل صالحاً للحكم حقيقة يسقط اعتبار العمل بالمجاز وقد بينا هذا . وعلى هذا لو قال لثلاث نسوة له : هذه طالق أو هذه وهذه وتطلق الثالثة ويتخير في الأولين ، بمنزلة ما لو جمع بين الأولين فقال إحداكما طالق وهذه ؛ ولهذا قال زفر رحمه الله في قوله والله لا أكلم فلاناً أو فلاناً فإنه لا يحث إن كلم الأول وحده ما لم يكلم الثالث معه ، بمنزلة قوله لا أكلم أحد هذين وهذا . ولكننا نقول هناك إن كلم الأول وحده يحث وإن كلم أحد الآخرين لا يحث ما لم يكلمهما لأنه أشرك بينهما بحرف الواو والخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد ، فإنه يقول لا أكلم هذا لا أكلم هذين فيصير كأنه قال لا أكلم هذا أو هذين ، بخلاف الطلاق فهناك الخبر المذكور غير صالح للمثنى إذا جمعت بينهما لأنه يقال للمثنى طالقان مع أن هناك يمكن أن تجمل الثالثة كالمذكورة وحدها فإن الحكم فيها لا يختلف سواء ضمت إلى الأولى أو إلى الثانية ، وهنا الحكم في الثالث يختلف بالانضمام إلى الأول^(٢) أو الثاني فكان ضمه إلى ما يليه أولى . وعلى هذا لو قال وكنت يبيع هذا العبد هذا الرجل أو هذا فإنه يصح التوكيل استحساناً ، بمنزلة ما لو قال وكنت أحدهما يبيعه حتى لا يشترط اجتماعهما على البيع ، بخلاف ما لو قال وهذا ، وإذا باع أحدهما نفذ البيع ولم يكن للآخر بعد ذلك أن يبيعه ، وإن عاد إلى ملكه وقبل البيع يباح لكل واحد منهما أن يبيعه . وكذلك لو قال لواحد بع هذا العبد أو هذا يثبت له الخيار على أن يبيع أحدهما أيهما شاء ، بمنزلة ما لو قال بع أحدهما ، فأما في البيع إذا أدخل كلمة

(١) وفي الهندية : أحد العبدین .

(٢) كما هو مذهب زفر وقوله أو الثاني كما هو مذهبنا - هامش النهاية . .

أو في المبيع أو الثمن فالبيع فاسد للجهالة لأن موجب الكلمة التخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم ، فإن كان معلوماً جاز في الاثنين والثلاثة استحساناً ولم يحز في الزيادة على ذلك لبقاء الحظر بعد تعين من له الخيار ، واسكن اليسير من الحظر لا يمنع جواز العقد والفاحش منه يمنع جواز العقد . فأما في النكاح فأبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يقولان يثبت التخيير بهذه الكلمة إذا كان مفيداً بأن يقول لامرأة تزوجتك على ألف درهم حالا أو على ألفين إلى سنة أو تزوجتك على ألف درهم أو مائة دينار ، ولا يثبت الخيار إذا لم يكن مفيداً بأن يقول تزوجتك على ألف درهم أو ألفين بل يجب الأقل عيناً لأنه لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ، وصحة النكاح لا تتوقف على تسمية البدل فوجب المال عند التسمية في معنى الابتداء ، بمنزلة الإقرار بالمال أو الوصية أو الخلع أو الصلح عن دم^(١) العمد على مال فإنما يثبت الأقل لكونه متيقناً به ، ولهذا كل ما يصلح أن يكون مسمى في الصلح عن دم^(٢) العمد يصلح أن يكون مسمى في النكاح . وأبو حنيفة رضى الله عنه يقول يصار إلى تحكيم مهر المثل لأن التخيير الذي هو حكم هذه الكلمة يمنع كون المسمى معلوماً قطعاً والموجب الأصلي في النكاح مهر المثل وإنما ينتفى ذلك الموجب عند تسمية معلومة قطعاً فإذا انعدم ذلك بحرف أو وجب المصبر إلى الموجب الأصلي ، بخلاف الخلع والصلح فليس في ذلك العقد موجب أصلي في البدل بل هو صحيح من غير بدل يجب به فلهذا أوجبنا القدر التيقن به وما زاد على ذلك لكونه مشكوكاً فيه يبطل . وعلى هذا قال مالك رحمه الله في حد قطاع الطريق إن الإمام يتخير في ظاهر^(٣) قوله تعالى : « أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف » فإن موجب الكلمة التخيير والكلام محمول على حقيقته حتى يقوم دليل المجاز . ولكننا نقول في أول الآية تنصيص على أن المذكور جزاء على المحاربة ، والمحاربة أنواع كل نوع منها معلوم من تخويف أو أخذ مال أو قتل نفس أو جمع بين القتل وأخذ المال ، وهذه الأنواع تتفاوت في صفة الجناية والمذكور أجزية متفاوتة في معنى التشديد فوقع

(١) وفي العثمانية والهندية : من دم .

(٢) وفي العثمانية : من دم .

(٣) وفي العثمانية والهندية : لظاهر .

المباد لا تكون هي حجة لأحد الخصمين على الآخر في الدفع ولا في الإيجاب لا في الإبقاء ولا في الإثبات ابتداء .

فأما الفريق الأول احتجوا وقالوا : أقوى المناظرة ما يكون في إثبات التوحيد وفي أمور النبوة ؛ فقد علمنا الله تعالى الاحتجاج بلا دليل على نفى الشرك بقوله : « ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به » ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجادل المشركين في إثبات نبوته ، وكانوا ينفون ذلك وهو يثبت ، ثم كانوا لا يطالبون على هذا النفي بشيء فوق قولهم لا دلائل على نبوته ، واشتغل بعد جحودهم بإثبات نبوته بالآيات المعجزة ، والبراهين القاطعة ، فمرفنا بهذا أن لا دليل حجة للنافي على خصمه إلى أن يثبت الخصم ما يدعى ثبوته بالدليل ، وهذا لأن النافي إنما لا يطالب بدليل لكونه متمسك بالأصل وهو عدم الدليل الموجب أو المانع والمحرم أو المبيح ، ووجوب التمسك بالأصل إلى أن يظهر الدليل المغير له طريق في الشرع ؛ ولهذا جعل الشرع البينة في جانب المدعى لا في جانب النكر ؛ لأنه متمسك بالأصل وهو أنه لا حق للغير في ذمته ولا في يده وذلك حجة له على خصمه في الكف عن التعرض له ما لم يقيم الدليل ، وأيد ما ذكرنا قوله تعالى : « قل لا أحد فيما أوحى إلى محرماً » الآية ، فقد علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بعدم الدليل الموجب للحرمة على الذين كانوا يشتبون الحرمة في أشياء كالسائبة والوصيلة والحام والبحيرة ، فثبت بهذا أن لا دليل حجة للنافي على خصمه . وهذا الذي ذهبوا إليه غير موافق لشيء من العلل المنقولة عن السلف في نفى الحكم وإثباته وهو ينتهي إلى الجهل أيضاً ؛ فإننا نقول لهذا القائل : لا دليل على الإثبات عندك أو عند غيرك فإن خصمك يدعى قيام الدليل عنده ، وكما أن دعواه الدليل عنده لا يكون حجة عليك حتى تبرزه فدعواك عليه أن لا دليل عندي لا يكون حجة عليه ، وإن قلت لا دليل عندي فهذا إقرار منك بالجهل والتقصير في الطلب فكيف يكون حجة على غيرك ! وإن انعدم منك التقصير في الطلب فأنات ممدور إذا لم تقف على الدليل وعذرنا لا يكون

حجة على الغير أصلاً ؛ ألا ترى أن في زمان النبي عليه السلام كان الناسخ ينزل فيبلغ ذلك بعض الناس دون البعض ومن لم يبلغه يكون معذوراً في العمل بالنسوخ ولا يكون ذلك حجة له على غيره .

فإن قيل : قولكم هذا غير موافق لتعليل السلف فاسد ، وقد قال أبو حنيفة رضي الله عنه : لا خمس في المنبر لأن الأثر لم يرد به . وهذا احتجاج بلا دليل . قلنا : هذا أن لو ذكر هذا اللفظ على سبيل الاحتجاج على من يوجب فيه الخمس وليس كذلك ، بل إنما ذكره على وجه بيان العذر لنفسه ثم علل فيه بعملة مؤثرة في موضع الاحتجاج على الغير على ما ذكر محمد رحمه الله ؛ فإنه قال : لا خمس في الأولو والممنبر . قلت : لم ؟ قال : لأنه بمنزلة السمك . قلت : وما بال السمك لا يجب فيه الخمس ؟ قال : لأنه بمنزلة الماء . وهو إشارة إلى مؤثر ، فإن الأصل في الخمس الغنائم وإنما يوجب الخمس فيما يصاب مما كان أصله في يد العدو ووقع في يد المسلمين بإيجاف الخيل والركاب فيكون في معنى الغنيمة ، والمستخرج من البحار لم يكن في يد العدو قط ؛ لأن قهر الماء مانع^(١) قهراً آخر على ذلك الموضع ، ثم القياس أن لا يجب الخمس في شيء وإنما أوجب الخمس^(٢) في بعض الأموال بالأثر ، فبين أن ما لم يرد فيه الأثر يؤخذ فيه بأصل القياس ، وهذا لا يكون احتجاجاً بلا دليل . ثم نقول لهذا القائل : إنك بهذه المقالة تثبت شيئاً لا محالة وهو صحة اعتقادك أن لا دليل يوجب إثبات الحكم في هذه الحادثة فعليك الدليل لإثبات ما تدعى صحته عندك ، ولا دليل على خصمك لأنه ينفي صحة اعتقادك هذا ، ولا دليل على النافي بزعمك ، ثم قولك لا دليل شيء تقوله عن علم أو لا عن علم ؟ فإن زعمت أنك تقوله عن علم فالعلم الذي يحدث للمرء لا يكون إلا بدليل ، وإن زعمت أنك تقوله لا عن علم فقد نهيت عن ذلك ، قال تعالى : « وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » وقال تعالى : « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه »

(١) وفي الهندية : يمنع .

(٢) أي أبو حنيفة رضي الله عنه — هامش العثمانية .

جملناه هكذا لأنه يتعذر اعتبار معنى التخيير فيه للنفي في أحد الجانبين ويتعذر إثبات معنى العطف لعدم المجانسة بين المذكورين^(١) فيجعل بمعنى الغاية ؛ لأن حرمة الدخول الثابت باليمين يحتمل الامتداد فيليق به ذكر الغاية كما في قوله تعالى : « ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم » فإنه لا يمكن حمل الكلمة على العطف إذ الفعل لا يعطف على الاسم والمستقبل لا يعطف على الماضي ، ونفى الأمر يحتمل الامتداد فيجعل قوله « أو يتوب » بمعنى الغاية ، ولأنه نفي الدخول في الدار الأولى فإذا دخل فيها أولاً يجمل كأن المذكور آخراً من جنسه نفى فيحدث بالدخول فيها لهذا ، وأثبت الدخول في الدار الثانية فإذا دخلها أولاً يجعل كأن الأخير من جنسه إثبات كما في قوله لأدخلن هذه الدار أو لأدخلن هذه الدار .

فصل

وأما حتى فهي للغاية باعتبار أصل الوضع بمنزلة إلى ؛ هو المعنى الخاص الذي لأجله وضمت الكلمة ، قال تعالى : « هي حتى مطلع الفجر » وقال تعالى : « حتى يُمطوا الجزية عن يدٍ » وقال تعالى : « حتى يأذن لي أبي » وقال تعالى : « حتى يأتيك اليقين » فمضى كان ما قبلها بحيث يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح للانتهاء به كانت عاملة في حقيقة الغاية ، ولهذا قلنا إذا حلف أن يلازم غريمه حتى يقضيه ثم فارقه قبل أن يقضيه دينه حنث ؛ لأن الملازمة تحتمل الامتداد ، وقضاء الدين يصلح منهياً للملازمة . وقال في الزيادات : لو قال عبده حر إن لم أضربك حتى تشتكي يدي أو حتى الليل أو حتى تصبح أو حتى يشفع فلان ثم ترك ضربه قبل هذه الأشياء حنث ؛ لأن الضرب بطريق التكرار يحتمل الامتداد والمذكور بعد الكلمة صالح للانتهاء فيجعل غاية حقيقة ، وإذا أقطع عن الضرب قبل الغاية حنث إلا في موضع يغلب على الحقيقة عرف فيعتبر ذلك ؛ لأن الثابت بالعرف ظاهراً بمنزلة الحقيقة ، حتى لو قال إن لم أضربك حتى أقتلك أو حتى تموت فهذا على الضرب الشديد باعتبار العرف ؛ فإنه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظ الضرب وإنما يذكر ذلك إذا لم يكن قصده القتل وجمل

(١) أى بأحد المذكورين إذا كان أحدهما نفيًا والآخر إثباتاً — هامش الثمانية .

القتل غاية لبيان شدة الضرب عادة . ولو قال حتى يُفشى عليك أوحى تنكى فهذا على حقيقة الغاية لأن الضرب إلى هذه الغاية معتاد . وقد تستعمل الكلمة للعطف فإن بين العطف والغاية مناسبة بمعنى التعاقب ولكن مع وجود معنى الغاية فيها . يقول الرجل جاءني القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى زيداً فيكون للعطف مع اعتبار معنى الغاية لأنه يفهم بهذا أن زيداً أفضل القوم أو أزدلهم . وقد يدخل بمعنى العطف على جملة فإن ذكر له خبراً فهو خبره وإلا فغيره من جنس ما سبق . يقول الرجل مررت بالقوم حتى زيد غضبان ، وتقول أكلت السمكة حتى رأسها فهذا مما لم يذكر خبره وهو من جنس ما سبق على احتمال أن يكون هو الأكل أو غيره ولكنه إخبار بأن رأسها مأكول أيضاً . ولو قال حتى رأسها بالنصب كان هذا عطفاً ، أى وأكلت رأسها أيضاً ولكن باعتبار معنى الغاية . ومثل هذا في الأفعال تكون للجزاء إذا كان ما قبلها يصلح سبباً لذلك وما بعدها يصلح أن يكون جزءاً فيكون بمعنى لام كي ، قال تعالى : « وقاتلهم حتى لا تكون فتنة » أى لكيلا تكون فتنة ، وقال تعالى : « وزلزلوا حتى يقول الرسول » والقراءة بالنصب تحتل الغاية ، معناه إلى أن يقول الرسول فيكون قول الرسول نهاية من غير أن يكون بناء على ما سبق كما هو موجب الغاية أنه لا أثر له فيما جعل غاية له ، ويحتمل لكي يقول الرسول ، والقراءة بالرفع تكون بمعنى العطف أى ويقول الرسول . وعلى هذا قال في الزيادات : إذا قال إن لم آتاك غداً حتى تغديني فعبدي حر فأناه فلم يفده لا يحث ؛ لأن الإتيان ليس بمستدام فلا يحتمل الكلمة بمعنى حقيقة الغاية وما بعده يصلح جزءاً فيكون المعنى لكي تغديني فقد جعل شرط بره الإتيان على هذا القصد وقد وجد ، وكذلك لو قال إن لم تأتني حتى أغدبك فأناه ولم يفده لم يحث . وقد يستمار للعطف المحض كما أشرنا إليه في القراءة بالرفع ، ولكن هذا إذا كان المذكور بعده لا يصلح للجزاء فيعتبر مجرد المناسبة بين العطف والغاية في الاستمارة . وعلى هذا قال في الزيادات : إذا قال إن لم آتاك حتى أنتدى عندك اليوم أو إن لم تأتني حتى تنغدى عندي اليوم فأناه ثم لم تنغد عنده في ذلك اليوم حث ؛ لأن الكلمة بمعنى العطف فإن الفعلين من واحد فلا يصلح الثاني أن يكون جزءاً للأول فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام ، وشرط البر وجود الأمرين في اليوم فإذا لم يوجد حث .

ما يزيله فما يعضى من الأزمنة بعد نحة الدليل المثبت للحكم يكون الحكم فيه باقياً بذلك الدليل على احتمال أن يطرأ ما يزيله وقبل ظهور طريان ما يزيله يكون الحكم ثابتاً بذلك الدليل ، بمنزلة النص العام فإنه موجب للحكم فى كل ما يقتضيه على احتمال قيام دليل الخصوص ، فالتم يقم دليل الخصوص كان الحكم ثابتاً بالعام وكان الاحتجاج به على الخصم صحيحاً ؛ فكذلك قول القائل فيما هو منتف لا دليل على إثباته أو فيما هو ثابت بدليله لا دليل على نفيه يكون احتجاجاً بذلك الدليل وذلك الدليل حجة على خصمه ، فأما ما لا يستند إلى دليل فلا يبق فيه إلا الاحتجاج بقوله لا دليل فذلك يكون حجة كما قلتم . وعلى هذا الأصل طال : الصلح على الإنكار باطل ؛ لأن نفي المنكر دعوى المدعى يستند إلى دليل وهو المعلوم من براءة ذمته فى الأصل أو اليد التى هى دليل للملك له فى عين المدعى فيكون ذلك حجة له على خصمه فى إبقاء ما ثبت عليه ، وبعد ما ظهرت براءة ذمته فى حق المدعى بهذا الدليل يكون أحده لسل رشوة على الكف عن الدعوى ولا يكون ذلك اعتياضاً عن حقه فيكون باطلاً ، بخلاف ما إذا شهد بحرية عبد إنسان ثم اشتراه بعد ذلك فإن الشراء يكون صحيحاً ويلزمه الثمن للبائع ؛ لأن نفي البائع حرية ودعواه بقاء الملك له مستند إلى دليل وهو الدليل المثبت للملك له فى العبد ، فيكون ذلك حجة له على خصمه فى إبقاء ملكه ، وباعتباره هو إنما يأخذ العوض على ملك له ، وباعتباره لا يثبت الاتفاق بينهما على فساد ذلك السبب ؛ فهذا تعين فيه وجه الصحة ووجب الثمن على المشتري ثم يعتق عليه بعد ما دخل فى ملكه باعتبار زعمه .

وبماؤنا رحمهم الله قالوا : الدليل^(١) المثبت للحكم لا يكون موجباً بقاء الحكم بوجه من الوجوه ولكن بقاءه بعد الوجود لاستغناء البقاء عن دليل لا لوجود الدليل النفى . فمرفنا أنه ليس للدليل الذى استند إليه الحكم عمل فى البقاء أصلاً ، وأن دعوى البقاء فيما عرف ثبوته بدليله^(٢) محتمل كدعوى

(١) وفى العثمانية : إن الدليل .

(٢) وفى العثمانية : بدليل .

الإثبات فيما لا يعلم ثبوته بدليله ، فكما أن هناك مستوى المثبت والتأني في آن قول كل واحد منهما لا يكون حجة على خصمه بغير دليل فكذلك هنا ، وه فارق العام فإنه موجب للحكم في كل ما تناوله قطعاً على احتمال قيام دليل الخصوص ، فالـ لم يظهر دليل الخصوص كان الحكم ثابتاً بنص موجب له ، وهنا الدليل المثبت للحكم غير متعرض للأزمة أصلاً فلا يكون ثبوته في الأزمة بعد قيام الدليل بدليل مثبت له ؛ ولهذا لا يكون قيام دليل النفي من دليل الخصوص في شيء بل يكون نسخاً ، كما بيناه في باب النسخ ؛ يوضحه أنه لما لم يكن ذلك الدليل عاملاً الآن في شيء صار قول المتمسك به لا دليل على ارتفاعه كلاماً محتملاً ، كما أن قول خصمه قام الدليل على ارتفاعه كلام محتمل فتتحقق المعارضة بينهما على وجه لا يكون زعم أحدهما حجة على الآخر ما لم يرجح قوله بدليل . وعلى هذا الأصل قلنا في الصلح على الإنكار إنه جاز ؛ لأن الدليل المثبت لبراءة ذمة المنكر أو للملك له فيما في يده غير متعرض للبقاء أصلاً فكان دعوى المدعى أن المدعى حق وملكي خبراً محتملاً ، وإنكار المدعى عليه لذلك خبر محتمل أيضاً فكما لا يكون خبر المدعى حجة على المدعى عليه في إلزام التسليم إليه لكونه محتملاً ، فكذلك خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعى في فساد الاعتياض عنه بطريق الصلح ؛ ولهذا لو صالحه أجنبي على مال جاز بالاتفاق ، ولو ثبت براءة ذمته في حق المدعى بدليل كما ذكره الخصم لم يجوز صلحه مع الأجنبي ، كما لو أقر أنه مبطل في دعواه ثم صالح مع أجنبي . والدليل عليه فصل الشهادة بعقود العبد على مولاه فإن الشاهد إذا اشتراه صح الشراء ولزمه الثمن لهذا المعنى ، وهو أن ما أخبر به الشاهد لكونه محتملاً لم يصير حجة على مولى العبد حتى جاز له الاعتياض عنه بالبيع من غيره ، فيجوز له الاعتياض عنه بالبيع من الشاهد وإن كان زعمه معتبراً في حقه حتى إنه يعتق كما اشتراه لا من جهته حتى لا يكون ولاؤه له ، وما كان ذلك إلا بالطريق الذي قلنا ؛ فإن الدليل الموجب للملك للمولى لا يكون دليل بقاء ملكه بل بقاء الملك بعد ثبوته لاستغنائه عن الدليل النفي . وعلى هذا الأصل قلنا : مجهول الحال يكون حراً باعتبار الظاهر ، ولكن لو جنى عليه جناية

حقيقته الزوم في الدين . ثم تستعمل الكلمة للشرط باعتبار أن الجزاء يتعلق بالشرط ويكون لازماً عند وجوده . وبيان هذا في قوله تعالى : « يَا بَنِيَّ عَلَى أَنْ لَا يَشْرَكَنَ بِاللَّهِ شَيْئاً » وقال تعالى « حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ » وعلى هذا قال في السير : إذا قال رأس الحصن آمنوني على عشرة من أهل الحصن إن العشرة سواء والخيار في تعيينهم إليه لأنه شرط ذلك لنفسه بكلمة على ، بخلاف ما لو قال آمنوني وعشرة أو فعشرة أو ثم عشرة فالخيار في تعيين العشرة إلى من آمنهم ، لأن المتكلم عطف أمانهم على أمان نفسه من غير أن شرط لنفسه في أمانهم شيئاً . وقد تستعار الكلمة بمعنى الباء الذي يصحب الأعواض لما بين العوض والم عوض من الزوم والاتصال في الوجوب ، حتى إذا قال بعت منك هذا الشيء على ألف درهم أو أجرتك شهراً على درهم يكون بمعنى الباء ؛ لأن البيع والإجارة لا تحتمل التعليق بالشرط فيحمل على هذا الاستمرار لتصحيح الكلام ؛ ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله ؛ إذا قالت المرأة لزوجها طلقني ثلاثاً على ألف درهم فطلقها واحدة يجب ثلث الألف ، بمنزلة ما لو قالت بألف درهم لأن الخلع عقد معاوضة . وأبو حنيفة رحمه الله يقول لا يجب عليها شيء من الألف ويكون الواقع رجبياً لأن الطلاق يحتمل التعليق بالشرط وإن كان مع ذكر العوض ، ولهذا كان بمنزلة اليمين من الزوج حتى لا يملك الرجوع عنه قبل قبولها ؛ وحقيقة الكلمة للشرط فإذا كانت مذكورة فيما يحتمل معنى الشرط يحمل عليه دون المجاز وعلى اعتبار الشرط لا يلزمها شيء من المال لأنها شرطت إيقاع الثلاث ليتيم رضاها بالتزام المال والشرط يقابل المشروط جملة ولا يقابله أجزاء ، وقد يكون على بمعنى من ، قال تعالى : « إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ » أي من الناس .

فصل

وكلمة من للتبميز باعتبار أصل الوضع ، وقد تكون لابتداء الغاية ، يقول الرجل خرجت من الكوفة ، وقد تكون للتمييز يقال باب من حديد وموب من قطن ، وقد تكون بمعنى الباء ، قال تعالى : « يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ » أي بأمر الله ، وقد تكون صلة ، قال تعالى : « يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ » وقال تعالى : « فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ

من الأوثان» وفي حمله على الصلة يعتبر تعذر حمله على معنى وضع له باعتبار الحقيقة أو يستعار له مجازاً وتعتبر الحاجة إلى إتمام الكلام به لثلاث يخرج من أن يكون مفيداً . وعلى هذا قال في الجامع : إن كان مافى يدي من الدراهم إلا ثلاثة فإذا في يده أربعة فهو حائث لأن الدرهم الزابع بمض الدراهم وكلمة من للتبعيض . ولو قالت المرأة لزوجها اخلمنى^(١) على مافى يدي من الدراهم فإذا في يدها درهم أو درهمن تلزمها ثلاثة دراهم لأن من هنا صلة لتصحيح الكلام فإن الكلام لا يصح إلا بها ، حتى إذا قالت اخلمنى على ما في يدي دراهم كان الكلام مختلاً ، وفي الأول لو قال إن كان في يدي دراهم كان الكلام صحيحاً فعمل الكلمة في التبعيض لافي تصحيح الكلام . وقد بينا المسائل على هذه الكلمة فيما سبق .

فصل

وأما في فهمي للظرف باعتبار أصل الوضع ، يقال دراهم في صرة . وعلى اعتبار هذه الحقيقة قلنا إذا قال لغيره غصبتك ثوباً في منديل أو تمرأ في قوصرة يلزمه رد كليهما لأنه أقر [بنصب مظروف في ظرف فلا يتحقق ذلك^(٢)] إلا [بنصبه لهما . ثم الظرف أنواع ثلاثة : ظرف الزمان وظرف المكان وظرف الفعل . فأما ظرف الزمان فبيانها فيما إذا قال لامراته أنت طالق في غد فإنها تطلق غداً باعتبار أنه جعل الغد ظرفاً ، وصلاحيه الزمان ظرفاً للطلاق من حيث إنه يقع فيه فتصير موصوفة في ذلك الزمان بأنها طالق فعند الإطلاق كما طلع الفجر تطلق فتتصف بالطلاق في جميع الغد بمنزلة ما لو قال أنت طالق غدا ، وإن قال نويت آخر النهار لم يصدق عندها في القضاء كما في قوله غدا ؛ لأنه نوى التخصيص فيما يكون موجه الموم . وعند أبي حنيفة رضى الله عنه يدين في القضاء لأن ذكر حرف الظرف دليل على أن المراد جزء من الغد فالوقوع إنما يكون في جزء . ولكن ذلك الجزء مبهم في كلامه فعند عدم النية قلنا كما وجد جزء من الغد تطلق فإذا نوى آخر النهار كان هذا بياناً لهمبهم وهو مصدق في بيان مبهم كلامه [في القضاء^(٣)] بخلاف قوله غداً فاللفظ هناك

(١) في الثمانية : طلقى .

(٢) زيادة من الثمانية .

بقاء العدم ، كما أن الدليل الموجد للشيء لا يكون دليل بقاءه موجوداً فكذلك الدليل المثبت للحكم لا يكون دليل بقاءه ثابتاً ؛ ألا ترى أن عدم الشراء لا يمنع وجود الشراء في المستقبل ، والشراء الموجب للملك لا يمنع انعدام الملك بدليله^(١) في المستقبل ، ولكن البقاء بعد الوجود لاستغنائه عن الدليل ؛ لأن الدليل المثبت له موجب إبقائه ، كما أن ثبوت الحياة بسببه لا يكون دليل بقاء الحياة ؛ يوضحه أن بعد ثبوت حكم هو نفى إيجاده يستدعى دليلاً ، فمن ادعى وجوده احتاج إلى إثباته على خصمه بدليل . وكذلك من ادعى بقاءه منفياً فهو محتاج إلى إثباته بدليله على الخصم ؛ إذ الدليل الأول غير موجب لذلك فليس أحدهما بالاحتجاج على صاحبه لعدم قيام الدليل بأولى من الآخر ، وما كان البقاء فيما يحتمل البقاء بعد الوجود إلا نظير الوجود في الأعراض التي لا تبقى وقتين ؛ فإن وجود شيء منه بدليل لا يكون دليل وجود مثله في الوقت الثاني . وبيان هذا في البعير الزائد على المائة والعشرين فإن عند الخصم ينتهي به عفو الحقتين فيتم^(٢) به نصاب ثلاث بنات لبون . وعندنا هو ابتداء العفو لنصاب آخر ، وليس في إيجاب الحقتين في مائة وعشرين ما يدل على واحد من الأمرين ، فكان الاحتجاج به لإيجاب الحقتين بعد هذه الزيادة عند كمال الحول يكون احتجاجاً بلا دليل .

ثم استصحاب الحال ينقسم أربعة أقسام : أحدها استصحاب حكم الحال مع العلم ببقينا بانعدام الدليل المغير ، وذلك بطريق الخبر عن ينزل عليه الوحي أو بطريق الحس فيما يعرف به ، وهذا صحيح قد علمنا الاستدلال به في قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً » الآية ، وهذا لأنه لما علم ببقينا بانعدام الدليل المغير وقد كان الحكم ثابتاً بدليله وبقاؤه يستغنى عن الدليل فقد علم بقاؤه ضرورة .

والثاني : استصحاب حكم الحال بعد دليل مغير ثابت بطريق النظر

(١) وفي العمالية : بدليل .

(٢) وفي العمالية والهندية : ويتم .

والاجتهاد بقدر الوسع ، وهذا يصلح لإبلاء المذر والدفع ولا يصلح للاحتجاج به على غيره ؛ لأن التأمل وإن بالغ في النظر فالخصم يقول قام الدليل عندي بخلافه ، وبالتأمل والاجتهاد لا يبلغ المرء درجة يعلم بها يقيناً أنه لم يخف عليه شيء من الأدلة بل يبقى له احتمال اشتباه بعض الأدلة عليه ، وما كان في نفسه محتملاً عنده لا يمكنه أن يحتج به على غيره .

والثالث : استصحاب حكم الحال قبل التأمل والاجتهاد في طلب الدليل المغير وهذا جهل ؛ لأن قبل الطلب لا يحصل له شيء من العلم بانتفاء الدليل المغير ظاهراً ولا باطناً ، ولكنه يجهل ذلك بتقصير منه في الطلب ، وجهله لا يكون حجة على غيره ولا عذراً في حقه أيضاً إذا كان متمكناً من الطلب إلا أن لا يكون متمكناً منه . وعلى هذا قلنا : إذا أسلم الذي في دار الإسلام ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى عليه زمان فعليه قضاء ما ترك ، بخلاف الحربي إذا أسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان . وعلى هذا قلنا : من لم يجتهد بعد الاشتباه في أمر القبلة حتى صلى إلى جهة فإنه لا تجزيه صلاته ما لم يعلم أنه أصاب ، بخلاف ما إذا اجتهد وصلى إلى جهة فإنه تجزيه صلاته وإن تبين أنه أخطأ .

والنوع الرابع : استصحاب الحال [لإثبات الحكم ابتداء ، وهذا خطأ محض وهو ضلال محض ممن يتعمده لأن استصحاب الحال^(١)] كاسمه ، وهو التمسك بالحكم الذي كان ثابتاً إلى أن يقوم الدليل المزيل ، وفي إثبات الحكم ابتداء لا يوجد هذا المعنى ، ولا عمل لاستصحاب الحال فيه صورة ولا معنى ، وقد بينا في مسألة الفقود أن الحياة^(٢) المعلومة باستصحاب الحال يكون حجة في إبقاء ملكه في ماله على ما كان ، ولا يكون حجة في إثبات الملك له ابتداء في مال قريبه إذا مات . وبعض أصحاب الشافعي يحملونه حجة في ذلك ، لا باعتبار أنهم يجوزون إثبات الحكم ابتداء باستصحاب الحال ، بل باعتبار أنه يبقى للوارث

(١) زيادة من النسختين .

(٢) وفي الهنذية والعثمانية : أن حياته .

الملك الذى كان للمورث ؛ فإن الوراثة خلافة ، وقد بينا أن عنده استصحاب الحال فيما يرجع إلى الإبقاء حجة على الغير . ولكننا نقول : هذا البقاء فى حق المورث ، فأما فى حق الوارث فصفة المالكية تثبت له ابتداء واستصحاب الحال لا يكون حجة فيه بوجه . وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : إذا ادعى عيناً فى يد إنسان أنه له ميراث من أبيه وأقام الشاهدين فشهدا أن هذا كان لأبيه لم تقبل هذه الشهادة . وفى قول أبى يوسف الآخر تقبل ؛ لأن الوراثة خلافة فأما يبقى للوارث الملك الذى كان للمورث ، ولهذا يرد بالميب ويصير مفروراً فيما اشتراه المورث ، وما ثبت فهو باق لاستمناة البقاء عن دليل . وهما يقولان فى حق الوارث : هذا فى معنى ابتداء التملك ؛ لأن صفة المالكية تثبت له فى هذا المال بعد أن لم يكن مالكا ، وإنما يكون البقاء فى حق المورث أن لو حضر بنفسه يدعى أن العين ملكه فلا جرم إذا شهد الشاهدان أنه كان له كانت شهادة مقبولة كما إذا شهدا أنه له ، فأما إذا كان المدعى هو الوارث وصفة المالكية للوارث تثبت ابتداء بعد موت المورث فهذه الشهادة لا تكون حجة للقضاء بالملك له ؛ لأن طريق القضاء بها استصحاب الحال وذلك غير صحيح .

فصل

ومن هذه الجملة الاستدلال بتعارض الأشباه ، وذلك نحو احتجاج زفر رحمه الله فى أنه لا يجب غسل المرافق فى الوضوء ؛ لأن من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فمع الشك لا تثبت فرضية الغسل فيما هو غاية بالنص ؛ لأن هذا فى الحقيقة احتجاج بلا دليل لإثبات حكم ، فإن الشك الذى يدعيه أمر حادث فلا يثبت حدوثه إلا بدليل . فإن قال : دليله تعارض الأشباه . قلنا : وتعارض الأشباه أيضاً حادث فلا يثبت إلا بالدليل . فإن قال : الدليل عليه ما أعده من الغايات مما يدخل بالإجماع وما لا يدخل بالإجماع . قلنا : وهل تعلم أن هذا المتنازع فيه من أحد النوعين بدليل ؟ فإن قال أعلم ذلك . قلنا : فإذن عليك أن لا تشك فيه بل

تلحقه بما هو من نوعه بدليله . وإن قال : لا أعلم ذلك . قلنا : قد اعترفت بالجهل ، فإن كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بالطلب فإنما جهلته عن تقصير منك في طلبه وذلك لا يكون حجة أصلاً ، وإن كان مما لا يمكن الوقوف عليه بحد الطلب كنت معذوراً في الوقوف فيه ، ولكن هذا المذر لا يصير حجة لك على غيرك ممن يزعم أنه قد ظهر عنده دليل إلحاقه بأحد النوعين ، فمرفنا أن حاصل كلامه احتجاج بلا دليل .

فصل

ومن هذه الجملة الاحتجاج بالاطراد على صحة العلة إما وجوداً أو وجوداً وعدمًا فإنه احتجاج بلا دليل في الحقيقة ، ومن حيث الظاهر هو احتجاج بكثرة أداء الشهادة ، وقد بينا أن كثرة أداء الشهادة ونكرارها من الشاهد لا يكون دليل صحة شهادة . ثم الاطراد عبارة عن سلامة الوصف عن النقوض والموارض ، والناسطر وإن بالغ في الاجتهاد بالعرض على الأصول المعلومة عنده فالخصم لا يمحز من أن يقول عندي أصل آخر هو مناقض لهذا الوصف أو معارض فجهلك به لا يكون حجة لك على ، فتبين من هذا الوجه أنه احتجاج بلا دليل ، ولكنه فوق ما تقدم في الاحتجاج به من حيث الظاهر ؛ لأن من حيث الظاهر الوصف صالح ، ويحتمل أن يكون حجة للحكم إذا ظهر أثره عند التأمل ، ولكن لكونه في الحقيقة استدلالاً على صحته بعدم النقوض والموارض لم يصلح أن يكون حجة لإثبات الحكم .

فإن قيل : أليس أن النصوص بعد ثبوتها يجب العمل بها ، واحتمال ورود الناسخ لا يمكن شبهة في الاحتجاج بها قبل أن يظهر الناسخ فكذلك ما تقدم ؟ قلنا : أما بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا احتمال للنسخ في كل نص كان حكمه ثابتاً عند وفاته ، فأما في حال حياته فهكذا نقول : إن الاحتجاج به لإثبات الحكم ابتداء صحيح ، فأما لإبقاء الحكم أو لنفي الناسخ لا يكون صحيحاً ؛ لأن احتمال بقاء الحكم واحتمال قيام دليل للنسخ فيه كان بصفة واحدة ، وقد قررنا هذا في باب النسخ .

ثم الطرديات الفاسدة أنواع . منها ما لا يشكل فساداً على أحد . ومنها ما يكون [زيادة وصف في الأصل به يقع الفرق . ومنها ما يكون^(١)] بوصف مختلف فيه اختلافاً ظاهراً . ومنها ما يكون استدلالاً بالنفي والعدم .

وبيان النوع الأول : فيما علل به بعض أصحاب الشافعي لكون قراءة الفاتحة ركناً في الصلاة لأنها عبادة ذات أركان لها تحليل وتحريم ، فكان من أركانها ما له عدد السبع كالحج في حق الطواف ، وربما يقولون : الثلاث أحد عددي مدة المسح فلا يتأدى به فرض القراءة في الصلاة كالواحد ، وما دون الثلاث قاصر عن السبع فلا يتأدى به فرض القراءة كما دون الآية . ونحو ما يحكي عن بعضهم في أن الرجمة لا تحصل بالفعل ؛ لأن الوطء فعل ينطلق مرة ويتعلق أخرى فلا تثبت به الرجمة كالقتل^(٢) . ونحو ما يحكي عن بعض أصحابنا في الوضوء بغير النية أن هذا حكم متعلق بأعضاء الطهارة فلا تشترط النية في إقامته كالقطع في السرقة والقصاص . هذا النوع مما لا يخفى فساداً على أحد ، ولم ينقل من هذا الجنس شيء عن السلف إنما أحدثه بعض الجهال ممن كان بعيداً من طريق الفقهاء ، فأما علل السلف ما كانت تخلو عن الملامة أو التأثير ؛ ولهذا كان الواحد منهم يتأمل مدة فلا يقف في حادثة إلا على قياس أو قياسين ، والواحد من المتأخرين ربما يتمكن في مجلس واحد من أن يذكر في حادثة خمسين علة من هذا النحو أو أكثر ، ولا مشابهة بين غسل الأعضاء في الطهارة وبين القطع في السرقة ، ولا بين مدة المسح والقراءة في الصلاة ، ولا بين الطواف بالبيت وقراءة الفاتحة ، فعرفنا أن هذا النوع مما لا يخفى فساداً .

وأما ما يكون^(٣) زيادة وصف فنحو تعليل بعض أصحاب الشافعي في مس الذكر إياه حدث ؛ لأنه مس الفرج فينتقض الوضوء به كما لو مسه عند البول ؛ فإن هذا القياس لا يستقيم إلا بزيادة رصف في الأصل وبذلك

(١) ما بين المربعين زيادة من العتائية .

(٢) أي لا تثبت الرجمة بالقتل - هامش العتائية .

(٣) وفي الفسخين : وأما النوع الثاني فنحو .

الوصف يثبت الفرق بين الفرع والأصل ويثبت الحكم به في الأصل . وكذلك قولهم في إعتاق المكاتب عن الكفارة إنه تكفير بتحرير المكاتب فلا يجوز ، كما لو أدى بعض بدل الكتابة ثم أعتقه ؛ لأن استقامة هذا القياس بزيادة وصف في الأصل به يقع الفرق وهو أن المستوفى من البذل يكون عوضاً ، والتكفير لا يجوز بالإعتاق بعوض . ونحو ما علل بعضهم في شراء الأب بنية الكفارة إنه تكفير بتحرير أبيه فلا يجوز ، كما لو كان حلف بعته إن ملكه ؛ فإن استقامة هذا التعليل بزيادة وصف به يقع الفرق من حيث إن المحلوف بعته إذا عتب عند وجود الشرط لا يصير مكفراً به وإن نواه عند ذلك أباً كان أو أجنبياً .

والنوع الثالث : نحو ما يملل به بعض أصحاب الشافعي في أن الأخ لا يمتق على أخيه إذا ملكه . قال : عتق الأخ ^(١) تتأدى به الكفارة فلا يثبت بمجرد الملك كعتق ابن العم . وهذا تعليل بوصف مختلف فيه اختلافاً ظاهراً ، فإن عندنا عتق القريب وإن كان مستحقاً عند وجود الملك تتأدى به الكفارة حتى قلنا : إذا اشترى أباه بنية الكفارة يجوز ، خلافاً للشافعي رحمه الله . ونحو ما علل به بعضهم في الكتابة الحالة أنها لا تمنع جواز التكفير بتحريره فتكون فاسدة كالكتابة على القيمة ؛ فإن هذا تعليل بوصف مختلف فيه اختلافاً ظاهراً ؛ لأن التكفير بإعتاق المكاتب كتابة صحيحة جائزة عندنا ، وربما يكون هذا الاختلاف في الأصل نحو ما يملل به بعض أصحاب الشافعي في الإفطار بالأكل والشرب إنه إفطار بالمطعم فلا يوجب الكفارة كما لو كان في يوم أبصر الهلال وحده ورد الإمام شهادته .

وأما النوع الرابع : فنحو تعليل الشافعي في النكاح إنه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لأنه ليس بمال ، وفي الأخ لا يمتق على أخيه لأنه ليس

(١) كذا في الأصول : ولعل الصواب فإن عتق الأخ .

بينهما بعضية ، وفي البتوة إنه لا يلحقها الطلاق لأنه ليس بينهما نكاح ، وفي إسلام المروى بالروى إنه يجوز لأنه لم يجمع البدنين الطعم والثمنية ، وهذا قاصد لأنه استدلال بعدم وصف والعدم لا يصلح أن يكون موجباً حكماً ، وقد بينا أن عدم الثابت بدليل لا يكون بقاؤه ثابتاً بدليل فكيف يستدل به لإثبات حكم آخر .

فإن قيل : مثل هذا التعليل كثير في كتبكم . قال محمد رحمه الله : ملك النكاح لا يضمن بالإتلاف لأنه ليس بمال ، والزوائد لا تضمن بالنصب لأنه لم ينصب الولد . وقال أبو حنيفة رحمه الله : المقار لا يضمن بالنصب لأنه لم ينقله ولم يحوله . وقال فيما لا يجب فيه الخس : لأنه لم يوجب عليه المسلمون . وقال في تناول الحصاة : لا تجب الكفارة لأنه ليس بمطعم . وقال في الجد : لا يؤدي صدقة الفطر عن النافلة لأنه ليس عليه ذلك . فهذا استدلال بعدم وصف أو حكم . قلنا : أولاً هذا عندنا غير مذکور على وجه المقايضة بل على وجه الاستدلال فيما كان سببه واحداً معيناً بالإجماع نحو النصب ؛ فإن ضمان النصب سببه واحد عين وهو النصب ، فالاستدلال بانتفاء النصب على انتفاء الضمان يكون استدلالاً بالإجماع . وكذلك وجوب ضمان المال بسبب استدعى المائلة بالنص وله سبب واحد عين وهو إتلاف المال ، فيستقيم الاستدلال بانتفاء المالية في المحل على انتفاء هذا النوع من الضمان وكذلك إذا كان دليل الحكم معلوماً في الشرع بالإجماع نحو الخس فإنه واجب في النفقة لا غير وطريق الاعتناء الإيجاف عليه بالخیل والركاب ، فالاستدلال به لنفي الخس يكون استدلالاً صحيحاً ، وقد بينا أنه إبلاء العذر في بعض المواضع لا الاحتجاج به على الخصم . فأما تعليل النكاح بأنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال يكون تعليلاً بعدم الوصف وعدم الوصف لا يعدم الحكم لجواز أن يكون الحكم ثابتاً باعتبار وصف آخر ؛ لأنه وإن لم يكن مالا فهو من جنس ما يثبت مع الشبهات والأصل المتفق عليه الحدود والقصاص ، وبهذا الوصف لا يصير النكاح بمنزلة الحدود والقصاص حتى يثبت مع الشبهات بخلاف الحدود والقصاص ، فمرفنا أن بعدم هذا الوصف لا ينعدم وصف آخر يصلح التعليل به لإثباته بشهادة

النساء مع الرجال . وكذلك ما علل به من أخوات هذا الفصل فهو يخرج على هذا الحرف إذا تأملت .

فصل

ومن هذا النوع الاحتجاج بأن الأوصاف محصورة عند القائسين ، فإذا قامت الدلالة على فساد سائر الأوصاف إلا وصفاً واحداً ثبت به صحة ذلك الوصف ويكون حجة . هذا طريق بعض أصحاب الطرد . وقد جوز الجصاص رحمه الله تصحيح الوصف للعلة بهذا الطريق . قال الشيخ رحمه الله : وقد كان بعض أصدقائي عظيم الجد في تصحيح هذا الكلام ، بعلة أن الأوصاف لما كانت محصورة وجميعها ليست بعلة للحكم بل العلة وصف منها ، فإذا قام الدليل على فساد سائر الأوصاف سوى واحد منها ثبت صحة ذلك الوصف بدليل الإجماع كأصل الحكم ؛ فإن العلماء إذا اختلفوا في حكم حادثة على أقاويل ، فإذا ثبت بالدليل فساد سائر الأقاويل إلا واحداً ثبت صحة ذلك القول ، وذلك نحو اختلاف العلماء في جارية بين رجلين جاءت بولد فادعياء ، فإننا إذا أفسدنا قول من يقول بالرجوع إلى قول القائف ، وقول من يقول بالقرعة ، وقول من يقول بالتوقف فإنه لا يثبت النسب من واحد منهما يثبت به صحة قول من يقول بأنه يثبت النسب منهما جميعاً . وإذا قال لنسائه الأربعة : إحداكن طالق ثلاثاً ووطئ ثلاثاً منهن حتى يكون ذلك دليلاً على انتفاء المحرمة عنهن تعين بها الرابعة محرمة فكان تقرب هذا من الأدلة العقلية . قال الشيخ : وعندى أن هذا غلط لأنجز القول به ، وهو مع ذلك نوع من الاحتجاج بالدليل^(١) . أما بيان الغلط فيه وهو أن ما يجعله هذا القائل دليل صحة علقته هو الدليل على فساده ؛ لأنه لا يمكنه سلوك هذا الطريق إلا بعد قوله بالمساواة بين الأوصاف في أن كل وصف منها صالح أن يكون علة للحكم ، وبعد ثبوت هذه المساواة فالدليل الذي يدل على فساد بعضها هو الدليل على فساد ما بقي منها ؛ لأنه متى علم المساواة بين شيتين في الحكم ثم ظهر لأحدهما حكم بالدليل فذلك الدليل يوجب مثل

(١) وفي الهنديه : بلا دليل . ولعل الصواب ما في الهنديه .

ذلك الحكم في الآخر ، كمن يقول لغيره : اجعل زيداً وعمراً في العطية سواء ، ثم يقول أعط زيداً درهماً ، يكون ذلك تنصيصاً على أنه يعطى عمراً أيضاً درهماً ، فعرفنا أنه لا وجه للتحرز عن هذا الفساد إلا ببيان تفاوت بين هذا الوصف وبين سائر الأوصاف في كونه علة للحكم ، وذلك التفاوت لا يتبين إلا ببيان التأثير أو الملاءمة فيضطر إلى بيانه شاء أو أبى ، ثم وإن قام الدليل على فساد سائر الأوصاف على وجه لا عمل لذلك الدليل في إفساد هذا الوصف الواحد ، فنحن نتيقن أن ذلك الدليل كما لا يوجب فساد هذا الوصف لا يوجب صحته ، فلا يبقى على تصحيح هذا الوصف دليل سوى أنه لم يقم الدليل على فساده ، ولو جاز إثبات الوصف موجباً للحكم بهذا الطريق لجاز إثبات الحكم بدون هذا الوصف بهذا الطريق ، وهو أن يقول حكم الحادثة كذا لأنه لم يقم الدليل على فساد هذا الحكم ، وما قاله من الاستدلال بالحكم فهو وهم ؛ لأن إفساد مذهب الخصم لا يثبت صحة مذهب المدعى للحكم بوجه من الوجوه ، وكيف يثبت ذلك والمبطل دافع والمدعى للحكم مثبت وحجة الدفع غير حجة الإثبات . ثم الدليل على أن بقاء دليل الفساد في سائر الأوصاف لا تثبت صحة الوصف الذي ادعاه المائل في الشرعيات أن من أحكام الشرع ما هو غير معلول أصلاً بل الحكم فيه ثابت بالنص ، فبقاء الدليل على فساد سائر الأوصاف لا ينعدم احتمال قيام الدليل على فساد هذا الوصف حقيقة ولا حكماً من هذا الوجه ، لجواز أن يكون هذا النص غير معلول أصلاً ، وبه فارق العقليات ، ثم احتمال الصحة والفساد في هذا الوصف بالإجماع كان مانعاً من جملة حجة لإثبات الحكم قبل قيام الدليل على فساد سائر الأوصاف فكذلك بعده لأن احتمال تعينه قائم .

باب وجوه الاعتراض على العلل

قال رضى الله عنه : المل نوعان : طردية ومؤثرة . والاعتراض على كل نوع من وجهين : فاسد وصحيح . فالاعتراضات الفاسدة على الملل المؤثرة أربعة : المناقضة ، وفساد الوضع ، ووجود الحكم مع عدم العلة ، والمفارقة بين

الأصل والفرع . والصحيحة أربعة : المانعة ، ثم القلب المبطل ، ثم العكس السكاسر ، ثم المعارضة بعلّة أخرى .

فأما المناقضة فإنها لا ترد على الملل المؤثرة ؛ لأن التأثير لا يتبين إلا بدليل الكتاب أو السنة أو الإجماع . وهذه الأدلة لا تتناقض ؛ فإن أحكام الشرع عليها تدور ولا تناقض في أحكام الشرع ، وقد بينا أنه لا توجد العلة بدون الحكم على الوجه الذي ظهر أثرها في الحكم بل لا بد أن ينعدم الحكم لتغير وصف بمقصان أو زيادة ، وبه تتبدل العلة فتندم العلة المؤثرة التي أثبت الملل الحكم بها وانعدام الحكم عند انعدام العلة لا يكون دليل انتقاض العلة . وهو نظير الشاهد فإنه مع استجماع شرائط الأداء إذا ترك لفظة الشهادة أو زاد عليها فقال فيما أعلم فإنه لا يجوز العمل بشهادته وكان ذلك باعتبار انعدام العلة الموجبة للعمل بشهادته معنى . وبيان هذا أننا إذا علمنا في تكرار المسح بالرأس أنه مسح مشروع في الطهارة فلا يستن تمليته كالمسح بالخف لا يدخل الاستنجاء بالأحجار نقضاً ؛ لأن المسح هناك غير مشروع في الطهارة إنما المشروع إزالة النجاسة العينية حتى لو تصور خروج الحدث من غير أن يتنجس شيء مما هو ظاهر لم يجب المسح أصلاً ، وإزالة النجاسة غير المسح وهو لا يحصل بالمرة إلا نادراً ، فعرفنا أن انعدام الحكم لا انعدام العلة .

وأما فساد الوضع فهو اعتراض فاسد على العلة المؤثرة ؛ لأنه دعوى لا يمكن تصحيحها ؛ فإن تأثير العلة إنما يثبت بدليل موجب للحكم كما بينا ، ومعلوم أنه لا يجوز دعوى فساد الوضع في الكتاب والسنة والإجماع .

وأما وجود الحكم مع عدم العلة فإن الحكم يجوز أن يكون ثابتاً بعلّة أخرى ؛ لأن ثبوته بعلّة لا ينافي كونه ثابتاً بعلّة أخرى ؛ ألا ترى أن الحكم يجوز أن يثبت بشهادة الشاهدين ، ويجوز أن يثبت بشهادة أربعة حتى إذا رجع اثنان قبل القضاء يبقى القضاء واجباً بشهادة الباقيين . وكذلك يجوز أن يكون الأصل معلولاً بعلتين يتمدى الحكم بإحدهما إلى فروع

وبالأخرى إلى فروع آخر فلا يكون انعدام العلة مع بقاء الحكم في موضع ثابتاً بالعلة الأخرى دليل فساد العلة .

فأما المفارقة فمن الناس من ظن أنها مفاهمة ، ولعمري المفارقة مفاهمة ولكن في غير هذا الموضع ، فأما على وجه الاعتراض على الملل المؤثرة تكون مجادلة لا فائدة فيها في موضع النزاع . وبيان هذا من وجوه ثلاثة : أحدها أن شرط صحة القياس لتعمدية الحكم إلى الفروع تعليل الأصل بيمض أوصافه لا بجميع أوصافه ، وقد بينا أنه متى كان التعليل بجميع أوصاف الأصل لا يكون مقايسة ، فبيان المفارقة بين الأصل والفرع بذكر وصف آخر لا يوجد ذلك في الفرع ويرجع إلى بيان صحة المقايسة ، فأما أن يكون ذلك اعتراضاً على العلة فلا . ثم ذكر وصف آخر في الأصل يكون ابتداء دعوى والسائل جاهل مسترشد في موقف المنكر إلى أن تثبت له الحجة لا في موضع الدعوى ، وإن اشتغل بإثبات دعواه فذلك لا يكون سعيًا في إثبات الحكم المقصود وإنما يكون سعيًا في إثبات الحكم في الأصل وهو مفروغ عنه ، ولا يتصل ما يشته بالفرع إلا من حيث إنه ينعدم ذلك المعنى في الفرع وبالعدم لا يثبت الاتصال ، وقد بينا أن العدم لا يصلح أن يكون موجباً شيئاً ، فكان هذا منه اشتغالا بما لا فائدة فيه . والثالث ما بينا أن الحكم في الأصل يجوز أن يكون مملولاً بعلتين ثم يتعدى الحكم إلى بعض الفروع بإحدى العلتين دون الأخرى ، فبان انعدام^(١) في الفرع الوصف الذي يروم به السائل الفرق ، وإن سلم له أنه علة لإثبات الحكم في الأصل فذلك لا يمنع الحجب من أن يعدى حكم الأصل إلى الفرع بالوصف الذي يدعيه أنه علة للحكم ، ومالا يكون قدحاً في كلام الحبيب فاشتغال السائل به يكون اشتغالا بما لا يفيد ، وإنما المفاهمة في المانعة حتى يبين الحبيب تأثير علته ، فالفقه حكمة باطنة ، وما يكون مؤثراً في إثبات الحكم شرعاً فهو الحكمة الباطنة ، والمطالبة به تكون مفاهمة ،

(١) وفي الممانعة : انعدم .

فأما الإعراض عنه والاشتغال بالفرق يكون قبولاً لما فيه احتمال أن لا يكون حجة لإثبات الحكم ، واشتغالاً بإثبات الحكم بما ليس بحجة أصلاً في موضع النزاع وهو عدم العلة ، فتبين أن هذا ليس من المفاهمة في شيء ، والله أعلم .

فصل الممانعة

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الممانعة أصل الاعتراض على العلة المؤثرة من حيث إن الخصم المحيى يدعى أن حكم الحادثة ما أجاب به ، فإذا لم يسلم له ذلك يذكر وصفاً يدعى أنه علة موجبة للحكم في الأصل المجمع عليه وأن هذا الفرع نظير ذلك الأصل ، فيتعدى ذلك الحكم بهذا الوصف إلى الفرع ، وفي هذا الحكم دعويان^(١) فهو أظهر في الدعوى من الأول ، أى حكم الحادثة ، وإن كانت المناظرة لا تتحقق إلا بمنع دعوى السابق عرفنا أنها لا تتحقق إلا بمنع هذه الدعوى أيضاً فيكون هو محتاجاً إلى إثبات دعاويه بالحجة ، والسائل منكر فليس عليه سوى المطالبة لإقامة الحجة بمنزلة المنكر في باب الدعوى والخصومات ، وإليه أشار صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم حيث قال للمدعى : « ألك بينة » وبالممانعة يتبين العوار ، ويظهر المدعى من المنكر ، والملزَم من الدافع بعد ما ثبت شرعاً أن حجة أحدهما غير حجة الآخر .

ثم الممانعة على أربعة أوجه : ممانعة في نفس العلة ، وممانعة في الوصف الذى يذكر الممثل أنه علة ، وممانعة في شرط صحة العلة أنه موجود في ذلك الوصف ، وممانعة في المعنى الذى به صار ذلك الوصف علة للحكم .

أما الممانعة في نفس العلة فكما بينا أن كثيراً من العلل إذا تأملت فيها تكون احتجاجاً بلا دليل ، وذلك لا يكون حجة على الخصم لإثبات

(١) إحدى الدعويين ذكر الوصف ، والثانية التعدية ، والأول جواب حكم الحادثة . هامش العثمانية .

الحكم . وبيان هذا فيما علل به الشافعى رحمه الله في النكاح أنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالأحدود والقصاص . وهذا النوع لا يصلح حجة لإيجاب الحكم عندنا على ما بينا ، فترك المانعة فيه تكون قبولاً من الخصم ما لا يكون حجة أصلاً وذلك دليل الجهل ، فكانت المانعة في هذا الموضع دليل المفاقهة .

وأما ممانعة الوصف الذى هو العلة فبيانه فيما علل به أبو حنيفة ومحمد رضى الله عنهما أن الإيداع من الصبي تسليط على الاستهلاك ؛ فإن مثل هذا الوصف لا بد أن يكون ممنوعاً عند الخصم ؛ لأن بعد ثبوته لا يبقى للمنازعة في الحكم معنى . ونحو ما علل به أبو حنيفة فيمن اشترى قريبه مع غيره أن الأجنبي رضى بالذى وقع العتق به بعينه ونحو ما علل به علماءنا في صوم يوم النحر أنه مشروع لأنه منهى عنه والنهى يدل على تحقق المشروع ليتحقق الانتهاء عنه كما هو موجب النهى ؛ فإن عند الخصم مطلق النهى بمنزلة النسخ حتى ينعدم به المشروع أصلاً . فلا بد من هذه المانعة لمن يريد الكلام في المسألة على سبيل المفاقهة .

وأما المانعة في الشرط الذى لا بد منه ليصير الوصف علة ، بيانه فيما ذكرنا أن من الأوصاف ما يكون مغيراً حكم الأصل ومن شرط صحة العلة أن لا يكون مغيراً حكم النص ، وذلك نحو تعليل الأشياء الأربعة بالطعم فإنه يغير حكم النص ؛ لأن الحكم في نصوص الربا حرمة الفضل على القدر وثبوت الحرمة إلى غاية وهو المساواة ، والتعليل بالطعم يثبت في المفصوص حرمة فضل لا على القدر ، وحرمة مطلقة لا إلى غاية المساواة ، يعنى في الحفنة من الحنطة ، وفيما لا يدخل تحت القدر من المطعومات التى هى فرع في هذا الحكم ، فلا بد من هذه المانعة ؛ لأن الحكم لا يثبت بوجود ركن الشئ مع انعدام شرطه .

وأما المانعة في المعنى الذى يكون به الوصف علة موجبة للحكم شرعاً فهو المطالبة ببيان التأثير ، لما بينا أن العلة به تصير موجبة للحكم شرعاً وهى الحكمة الباطنة التى يعبر عنها بالفقه

والحاصل أن في الدعوى والإنكار يعتبر المعنى دون الصورة ، فقد يكون الرء مدعياً صورة وهو منكر معنى ؛ ألا ترى أن المودع إذا ادعى رد الوديعة يكون منكراً للضمان معنى ؛ ولهذا كان القول قوله مع اليمين ، وإنما جعل الشرع اليمين في جانب المنكر . والبكر إذا قالت : بلغنى النكاح ورددت ، وقال الزوج بل سككت ، فالقول قولها عندنا ، وهى في الصورة تدعى الرد ولكنها تنكر ثبوت ملك النكاح عليها في المعنى فكانت منكراً لا مدعية . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رضى الله عنهما : إذا اختلف المتبايعان في الثمن بعد هلاك السلعة فالقول قول المشتري مع يمينه ، وهو في الصورة يدعى بيعاً بأقل الثمن ولكنه في المعنى منكر للزيادة التى يدعيها البائع ، فعرفنا أنه إنما يعتبر المعنى في الدعوى والإنكار دون الصورة .

إذا ثبت هذا فنقول : هذه الوجوه من المانعة تكون إنكاراً من السائل فلا حاجة به إلى إثبات إنكاره بالحجة ، واشتغاله بذلك يكون اشتغالا بما لا يفيد ، وقوله إن الحكم في الأصل ما تعلق بهذا الوصف فقط بل به وبقرينة أخرى يكون إنكاراً صحيحاً من حيث المعنى وإن كان دعوى من حيث الصورة ؛ لأن الحكم المتعلق بعلّة ذات وصفين لا يثبت بوجود أحد الوصفين . وذلك نحو ما يعمل به الشافعى رحمه الله في اليمين المعقودة على أمر في المستقبل لأنها يمين بالله مقصودة فيتمدى الحكم بهذا الوصف إلى الغموس . فإننا نقول : الحكم في الأصل ثبت بهذا الوصف مع قرينة وهو توهم البر فيها فيكون هذا منماً لما ادعاه الخصم والخصم هو المحتاج إلى إثبات دعواه بالحجة . فأما قول السائل : ليس المعنى في الأصل ما قلت وإنما المعنى فيه كذا ، هو إنكار صورة ولكنه من حيث المعنى دعوى وهو دعوى غير مفيد في موضع النزاع ؛ لأنه لا يمكنه أن يقول في موضع النزاع لتقرير ذلك المعنى سوى أن هذا المعنى معدوم في موضع النزاع ، وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم وإن كان هذا يصلح للترجيح به من وجه ، على ما نبينه إن شاء الله تعالى .

فصل القلب والعكس

قال رضى الله عنه : تفسير القلب لغة : جمل أعلى الشئ أسفله وأسفله أعلاه . من قول القائل : قلبت الإناء إذا نكسه ، أو هو : جمل بطن الشئ ظهراً والظهر بطناً . من قول القائل : قلبت الجراب إذا جمل باطنه ظاهراً وظاهره باطناً ، وقلبت الأمر إذا جملة ظهراً لبطن . وقلب العلة على هذين الوجهين . وهو نوعان : أحدهما جمل المعلول علة والعلة معلولا ، وهذا مبطل للعلة ؛ لأن العلة هى الموجبة شرعاً والمعلول هو الحكم الواجب به فيكون فرعاً وتبعاً للعلة ، وإذا جمل التابع أصلاً والأصل تبعاً كان ذلك دليل بطلان العلة . وبيانه فيما قال الشافعى فى الذى إنه يجب عليه الرجم لأنه من جنس من يجلد بكروه مائة فيرجم ثيبه كالسلم . فيقلب عليه فنقول : فى الأصل إنما يجلد بكروه لأنه يرجم ثيبه فيكون ذلك قلباً مبطلاً لاملته باعتبار أن ما جمل فرعاً صار أصلاً وما جملة أصلاً صار تبعاً . وكذلك قوله : القراءة ركن يتكرر فرضاً فى الأوليين فيتكرر أيضاً فرضاً فى الآخرين كالركوع . وهذا النوع من القلب إنما يتأتى عند التعليل بحكم الحكم ، فأما إذا كان التعليل بوصف لا يرد عليه هذا القلب ؛ إذ الوصف لا يكون حكماً شرعياً يثبت بحكم آخر . وطريق التخلص عن هذا القلب أن لا يذكر هذا على سبيل التعليل بل على سبيل الاستدلال بأحد الحكمين على الآخر ؛ فإن الاستدلال بحكم على حكم طريق السلف فى الحوادث ، روينا ذلك عن النبى عليه السلام وعن الصحابة رضى الله عنهم ، ولكن شرط هذا الاستدلال أن يثبت أنهما نظيران متساويان فيدل كل واحد منهما على صاحبه ، هذا على ذاك فى حال وذاك على هذا فى حال ، بمنزلة التوأم فإنه يثبت حرية الأصل لأحدهما أيهما كان بشبوته للآخر ، ويثبت الرق فى أيهما كان بشبوته للآخر ، وذلك نحو ما يقوله علماؤنا رحمهم الله . وبيانه فيما قال علماؤنا : إن الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع كالحيج ، فلا يستقيم قلبهم علينا ؛ لأن الحج إنما يلزم بالنذر لأنه يلزم بالشروع ؛

لأننا نستدل بأحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث إن المقصود بكل واحد منهما تحصيل عبادة زائدة هي محض حق الله تعالى ، على وجه يكون المعنى فيها لازماً ، والرجوع عنها بعد الأداء حرام ، وإبطالها بعد الصحة جنابة ، فبعد ثبوت المساواة بينهما يجعل هذا دليلاً على ذلك تارة وذلك على هذا تارة . وكذلك قولنا في الثيب الصغيرة من يكون مولياً عليه في ماله تصرفاً يكون مولياً عليه في نفسه تصرفاً كالسكر ، وفي السكر البالغة من لا يكون مولياً عليه في ماله تصرفاً لا يكون مولياً عليه في نفسه تصرفاً كالرجل ، يكون استدلالاً صحيحاً بأحد الحكمين على الآخر ؛ إذ المساواة قد تثبت بين التصرفين من حيث إن ثبوت الولاية في كل واحد منهما باعتبار حاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه ، فلا يستقيم قلبهم إذا ذكرنا هذا على وجه الاستدلال ؛ لأن جواز الاستدلال بكل واحد منهما على الآخر يدل على قوة المشابهة والمساواة وهو المقصود بالاستدلال ، بخلاف ما علل به الشافعي ، فإنه لا مساواة بين الجلد والرجم ؛ أما من حيث الذات فالرجم عقوبة غليظة تأتي على النفس والجلد لا ، ومن حيث الشرط الرجم يستدعى من الشرائط ما لا يستدعى عليه الجلد كالثبوبة . وكذلك لا مساواة بين ركن القراءة وبين الركوع ؛ فإن الركوع فعل هو أصل في الركعة ، والقراءة ذكر هو زائد ، حتى إن العاجز عن الأذكار القادر على الأفعال يؤدي الصلاة ، والعاجز عن الأفعال القادر على الأذكار لا يؤديها ، ويستقط ركن القراءة بالافتداء عندنا وعند خوف فوت الركعة بالاتفاق ولا يسقط ركن الركوع . وكذلك لا مساواة بين الشفع الثاني والشفع الأول في القراءة ؛ فإنه يسقط في الشفع الثاني شطر ما كان مشروعاً في الشفع الأول وهو قراءة السورة والوصف المشروع فيه في الشفع الأول وهو الجهر بالقراءة ، ومع انعدام المساواة لا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر ، والقلب يبطل التعليل على وجه المقايسة .

والنوع الثاني من القلب : هو جعل الظاهر باطناً بأن يجعل الوصف الذي

علل به الخصم شاهداً عليه لصاحبه في إثبات ذلك الحكم بعد أن كان شاهداً له ، وهذه معارضة فيها مناقضة ؛ لأن المطلوب هو الحكم ، فالوصف الذي يشهد بإثباته من وجه وينفيه من وجه آخر يكون متناقضاً في نفسه ، بمنزلة الشاهد الذي يشهد لأحد الخصمين على الآخر في حادثة ، ثم للخصم الآخر عليه في عين تلك الحادثة فإنه يتناقض كلامه ، بخلاف المعارضة بعلة أخرى فإنه لا يكون فيها معنى التناقض ، بل للاشتباه يتمذر العمل إلى أن يتبين الرجحان لأحدهما على الآخر ، فأما ما يشهد لك على خصمك وبخصمك عليك في حادثة واحدة في وقت واحد بأنه يتحقق فيه التعارض مع التناقض . وبيان ذلك فيما علل به الشافعي في صوم رمضان بمطلق النية إنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعيين النية كصوم القضاء . فإنما نقلب عليه فنقول : إنه صوم فرض فبعد ما تعين مرة لا يشترط لأدائه تعيين بنية أخرى كصوم القضاء . وعلل في سنة التكرار في المسح بالرأس فإنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه واليدين . فإنما نقلب عليه فنقول : ركن في الوضوء فبعد إكماله بالزيادة على المفروض في محل الفريضة لا يسن تثليثه كالمغسولات ، وإقامة الفرض هنا يحصل بمسح الربع والاستيعاب يحصل الإكمال بالزيادة على الفريضة في محل الفريضة كما في المغسولات بالمغسل ثلاثاً يحصل الإكمال بالزيادة على القدر المفروض وهو الاستيعاب في محل المفروض .

فإن قيل : هذا القلب إنما يتأدى بزيادة وصف ، وبهذه الزيادة يتبدل الوصف ويصير شيئاً آخر فيكون هذا معارضة لا قلباً . قلنا : نعم في هذا زيادة وصف ولكنها تفسير للحكم على وجه التقرير له لا على وجه التغيير ؛ فإننا نبين بهذه الزيادة أن صوم رمضان لما تعين مشروعاً في الزمان وغيره ليس بمشروع كان قياسه من القضاء ما بعد التعيين بالشروع فيه ، والاستيعاب في المسح بالرأس لما لم يكن ركناً كان قياسه من المغسولات بعد حصول الاستيعاب ما إذا حصل الإكمال في المغسولات بالزيادة بعد الاستيعاب ، فيكون تقريراً لذلك الوصف بهذا التفسير لا تغييراً .

وتفسير العكس لغة وهو : رد الشيء على سننه ورائه ؛ مأخوذ من عكس المرأة ؛ فإن نورها يرد نور بصير الناظر فيما ورائه على سننه حتى يرى وجهه كأن له في المرأة وجهها وعينا يبصر به . وكذلك عكس الماء نور الشمس ؛ فإنه يرد نورها حتى يقع على جدار بمقابلة الماء كأن في الماء شمساً .

ثم العكس في العلة على وجهين : أحدهما رد الحكم على سننه بما يكون قلباً لعلته حتى يثبت به ضد ما كان ثابتاً بأصله ، نحو قولنا في الشروع في صوم النفل إن ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج ، وعكسه إن ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع كالوضوء ، فيكون العكس على هذا المعنى ضد الطرد ، وهذا لا يكون قادحاً في العلة أصلاً بل يصلح مرجحاً لهذا النوع من العلة على العلة التي تطرد ولا تنعكس على ما نبينه في بابه .

والنوع الآخر ما يكون عكساً يوجب الحكم لا على سنن حكم الأصل ، بل على مخالفة حكم الأصل ، وذلك نحو ما يملل به الشافعي في أن الصوم عبادة لا يمضي في فاسدها فلا تصير لازمة بالشروع فيها كالوضوء ، وعكسه الحج^(١) فهذا التعليل له ، نظير التعليل الأول لنا ، ونحن إذا قلنا بأن ما يلتزم بالنذر من العبادة يلتزم بالشروع كالحج فهو يقول ينبغي أن يستوى حكم الشروع فيه بنية النفل وحكم الشروع فيه على ظن أنه عليه^(٢) كالحج ، فيكون في هذا العكس نوع كسر للعلة حيث تمكن الخصم به من إثبات حكم هو مخالف للحكم الأول ولكنه ليس بقوى ؛ فإن الحكم الذي تعلقه بمحل غير مفسر وما علقنا به من الحكم مفسر فالمراد أولى من المجمل ، ثم هو تعلق به حكم التسوية والحكم المقصود شيء آخر يختلف فيه الفرع والأصل على سبيل التضاد ؛ فإن في الأصل يستويان حتى يجب القضاء فيهما ، وفي الفرع عنده يستويان حتى يسقط القضاء فيهما ، وإنما يستقيم هذا التعليل^(٣) إذا كان المقصود غير التسوية ، ولأنه في هذا

(١) فإنه يمضي في فاسدها بالشروع — هامش الثمانية .

(٢) ومعنى إذا شرع مظنوننا أو بنية النفل — هامش الثمانية .

(٣) وهو الاستواء لأنه جاز أن يستوي في الثبوت أو السقوط — هامش الثمانية .

لأجله ثبتت الحرمة وهو الأذى حتى إن من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ أو كان من قوم هذا في لغتهم لإكرام لم تثبت الحرمة في حقه ، ثم باعتبار هذا المعنى المعلوم لغة تثبت الحرمة في سائر أنواع الكلام التي فيها هذا المعنى كالشتم وغيره وفي الأفعال كالضرب ونحوه ، وكان ذلك معلوماً بدلالة النص لا بالقياس ؛ لأن قدر ما في التأنيف من الأذى موجود فيه وزيادة . ومثال هذا ما روى أن ماعزاً زنى وهو محصن فرجم ، وقد علمنا أنه مارجم لأنه ماعز بل لأنه زنى في حالة الإحصان ، فإذا ثبت هذا الحكم في غيره كان ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس . وكذلك أوجب رسول الله صلى الله عليه وسلم الكفارة على الأعرابي باعتبار جنائته لا لكونه أعرابياً ، فمن وجدت منه مثل تلك الجناية يكون الحكم في حقه ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس ؛ وهذا لأن المعنى المعلوم بالنص لغة بمنزلة العلة المنصوص عليها شرعاً على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في المرة « إنها ليست بنجسة إنها من الطوائف عليكم والطوائف » ثم هذا الحكم يثبت في الفأرة والحية بهذه العلة فلا يكون ثابتاً بالقياس بل بدلالة النص . وقال عليه السلام للمستحاضة : « إنه دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة » ثم ثبت ذلك الحكم في سائر الدماء التي تسيل من المروق فيكون ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس ، ولهذا جعلنا الثابت بدلالة النص كالثابت بإشارة النص وإن كان يظهر بينهما التفاوت عند المقابلة ، وكل واحد منهما ضرب من البلاغة أحدهما من حيث اللفظ والآخر من حيث المعنى ؛ ولهذا جَوَزْنَا إثبات العقوبات والكفارات بدلالة النص وإن كنا لا نجوز ذلك بالقياس ، فأوجبنا حد قطاع الطريق على الردء بدلالة النص ؛ لأن عبارة النص المحاربة وصورة ذلك مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق ، وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في النسيئة ، فيقام الحد على الردء بدلالة النص من هذه الوجوه . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله يجب الحد في اللواط على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا ، فالزنا اسم لفعل معنوى له غرض وهو اقتضاء الشهوة على قصد سفع الماء بطريق حرام لاشبهة فيه وقد وجد هذا كله في اللواط ، فاقضاء الشهوة بالمحل المشتهى وذلك بمعنى الحرارة واللين ، ألا ترى أن الذين لا يعرفون الشرع لا يفصلون بينهما ، والقصد منه السفاح

لأن النسل لا تصور له في هذا المحل ، والحرمة هنا أبلغ من الحرمة في الفعل الذي يكون في القبل فإنها حرمة لا تنكشف بحال ، وإنما يبدل اسم المحل فقط فيكون الحكم ثابتاً بدلالة النص لا بطريق القياس . وأبو حنيفة رضى الله عنه يقول هو قاصر في المعنى الذي وجب الحد باعتباره ، فإن الحد مشروع زجراً وذلك عند دعاء الطبع إليه ودعاء الطبع إلى مباشرة هذا الفعل في القبل من الجانبين فأما في الدبر دعاء الطبع إليه من جانب الفاعل لا من جانب المفعول به ، وفي باب العقوبات تعتبر صفة السكال لما في التقصان من شبهة العدم ، ثم في الزنا إفساد الفرائض وإتلاف الولد حكماً فإن الولد الذي يتخلق من الماء في ذلك المحل لا يعرف له والد لينفق عليه ، وبالنساء عجز عن الاكتساب والإنفاق ولا يوجد هذا المعنى في الدبر وإنما فيه مجرد تضييع الماء بالصبي في غير محل منبت وذلك قد يكون مباحاً بطريق العزل ، فعرفنا أنه دون الزنا في المعنى الذي لأجله أوجب الحد ولا معتبر بتأكد الحرمة في حكم العقوبة ، ألا ترى أن حرمة الدم والبول آكد من حرمة الخمر ، ثم الحد يجب بشرب الخمر ولا يجب بشرب الدم والبول للفتاوت في معنى دعاء الطبع من الوجه الذي قررنا ، ولهذا قلنا في قوله عليه السلام : « لا قود إلا بالسيف » : إن القصاص يجب إذا حصل القتل بالرمح أو النشابة ؛ لأن لعبارة النص معنى معلوماً في اللغة وذلك المعنى كامل في القتل بالرمح والنشابة ، وقد عرفنا أن المراد بذكر السيف القتل به لاقبضه وإنما السيف آلة يحصل به القتل فإذا حصل بآلة أخرى مثل ذلك القتل تعلق حكم القصاص به بدلالة النص لا بالقياس . ثم قال أبو حنيفة رحمه الله : المعنى المعلوم بذكر السيف لفه أنه ناقض للبنية بالجرح وظهور أثره في الظاهر والباطن ، فلا يثبت هذا الحكم فيما لا يماثل في هذا المعنى وهو الحجر والمصا . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : المعنى المعلوم به لفه أن النفس لا تطبق احتمالاً ودفع أثره فيثبت الحكم بهذا المعنى في القتل بالثقل ويكون ثابتاً بدلالة النص ، قال لأن القتل نقض البنية وذلك بفعله لا تحتمله البنية مع صفة السلامة وهذا المعنى في الثقل أظهر ؛ فإن إلقاء حجر الرحي والأسطوانة على إنسان لا تحتمله البنية بنفسها والقتل بالجرح لا تحتمله البنية بواسطة السراية ، وإذا كان هذا آتم في المعنى المعتبر كان ثبوت الحكم فيه

الحاضر ، كما لو تزوج امرأة بغير شهود ودخل بها ؛ فهذه معارضة بإثبات حكم في غير المحل الذى وقع التعليل إذ الفاسد غير الصحيح والكلام في أن النسب بعد ما صار مستحقاً بثبوته^(١) لشخص هل هو يجوز أن يثبت لنيره باعتبار فراشه فإن الأول بفراشه السابق يصير مستحقاً نسب أولادها ما بقى فرائها ، فيقع الكلام بعد هذا في الترجيح ؛ أن أصل الفراش للثاني باعتبار كونه حاضراً وكونه صاحب الماء هل يترجح على الفراش الصحيح الذى للغائب حتى ينتسخ به حكم الاستحقاق الثابت بفراشه أم لا ؟ وأبو حنيفة يقول : هذا^(٢) لا يكون صالحاً للترجيح ؛ لأن الشيء لا ينسخه إلا ما هو مثله أو فوقه ، والفاسد من الفراش مع هذه القرائن لا يكون مثلاً للصحيح فلا ينسخ به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح ، وبعد ما صار النسب مستحقاً لزيد لا يمكن إثباته لمعمرو بوجه ما ، والنكاح بغير شهود ليس من هذا المحل فى شيء . فعرفنا أنه معارضة فى غير محل الحكم . فأما وجوه المعارضة فى علة الأصل فهى فاسدة كلها لما بينا أن ذكر علة أخرى فى الأصل لا يبقى تعليله بما ذكره المثل ؛ لجواز أن يكون فى الأصل وصفان فيتمدى الحكم بأحد الوصفين إلى الفروع دون الآخر ؛ ثم إن كان الوصف الذى يذكره المعارض لا يتمدى إلى فرع فهو فاسد ، لما بينا أن حكم التعليل التعمدية فما لا يفيد حكمه أصلاً يكون فاسداً من التعليل ، فإن كان يتمدى إلى فرع فلا اتصال له بموضع النزاع إلا من حيث إنه تنعدم تلك العلة فى هذا الموضع ، وقد بينا أن عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ؛ فعرضنا أنه لا اتصال لتلك العلة بموضع النزاع فى النفي ولا فى الإثبات ، وكذلك إن كانت تتمدى إلى فرع مختلف فيه فالتعمدية إلى فرع مجمع عليه تكون أقوى من التعمدية إلى فرع مختلف فيه ، ولما تبين فساد تلك^(٣) تبين فساد هذا بطريق الأولى^(٤) .

(١) وفى العثمانية والهندية : ثبوته .

(٢) أى كونه حاضراً أو كونه صاحب ماء - هاشم العثمانية .

(٣) وفى النسختين : ذلك .

(٤) كذا فى الأصول الثلاثة والأولى بالطريق الأولى .

ومن الناس من يزعم أن هذه معارضة حسنة فيها معنى المانعة ؛ لأن الإجماع علة الحكم أحد الوصفين لا كلاهما فإذا ظهرت صحة علة السائل بظهور حكمها وهو التعدية يتبين فساد العلة الأخرى . بيانه : أنا نقول في تحليل الخنطة إنه باع مكثلا بمكثيل من جنسه متفاضلا ثم تعدى الحكم بها إلى الحص وغيره . والخصم يعارض فيقول : باع مطموما بمطموم من جنسه متفاضلا لتعدى الحكم به إلى المطعومات التي هي غير مقدرة كالتفاح ونحوها وقد ثبت باتفاق الخصمين أن علة الحكم أحدها فإذا ثبت صحة ما ادعاه أحدهما علة انتفى الآخر بالإجماع ، فكانت في هذه المعارضة ممانعة من هذا الوجه . ولكننا نقول : لا تنافي بين العلتين ذاتا لجواز أن يعلق الحكم بكل واحد منهما ، فمن أنكر صحة ما ادعاه خصمه من العلة لا يفسد ذلك بمجرد تصحيح علة بل بذكر معنى مفسد في علة خصمه ، كما أنه لا يثبت وجه صحة علة بإفساد علة خصمه بل بمعنى هو دليل الصحة في علة ؛ فمرفنا أن هذه المعارضة فاسدة أيضاً . ثم السبيل في كل كلام يذكره أهل الطرد على سبيل المغارقة إذا كان قبيهاً أن يذكره على وجه المانعة فيكون ذلك فقها صحيحاً من السائل على حد الإنكار لا بد من قبوله منه . وبيان ذلك أن الخصم يقول في عتق الرهن إن هذا تصرف من الراهن مبطل لحق المرتهن عن المرهون فلا ينفذ بغير رضاه كالبيع ، والفرق لنا بين هذا وبين البيع أن ذاك يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانمقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه ، والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه ، وهو بهذا التعليل يلغى أصل العتق ولا نسلم له هذا الحكم في الأصل ، ثم من شرط صحة العلة أن لا يكون مغيراً حكم الأصل ، فإن كان هو بالتعليل يغير حكم الأصل فيجعل الحكم فيه الإلغاء دون الانمقاد على وجه التوقف منمنه من التعليل لأنه ينعدم به شرط صحة التعليل ، وإن أثبت به حكم الأصل وهو امتناع اللزوم بعد الانمقاد في محله لمرعاة حق المرتهن فهذا لا تصور له فيما لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه ، وكذلك^(١) إن رده على إعتاق المريض فإن ذلك عندنا ليس يلغو ،

(١) وفي الأحذية : ولذلك .

قلنا : نعم في الجماع هذا النوع من التقصير ولكن فيه زيادة في دعاء الطمع إليه من حيث إن الشَّبَق قد يغلب على المرء على وجه لا يصبر عن الجماع وعند غلبة الشبق يذهب من قلبه كل شيء سوى ذلك المقصود ولا يوجد مثل هذا الشبق في الأكل فتكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور حتى تتحقق المساواة بينهما ، ولكن لا تعتبر هذه الزيادة عند ذكر الصوم في حق الكفارة ، لأن غلبة الشبق بهذه الصفة تنعّم بإباحة الجماع ليلاً ، ولأنه لا يكون إلا نادراً وصفة الكمال لا تبتنى على ما هو نادر وإنما تبتنى على ما هو المعتاد ، وإنما طريق القياس في هذا ما سلكه الشافعي رحمه الله حيث جعل المكره والخطأ بمنزلة الناسى باعتبار وصف العذر ؛ فإن المكره والخطأ غير النسيان صورة ومعنى ، فالحكم الثابت بالنسيان لا يكون ثابتاً بالخطأ والمكره بدلالة النص بل يكون بطريق القياس ، وهو قياس فاسد ؛ فإن المكره مضاف إلى غير من له الحق وهو المكره ، والخطأ مضاف إلى المخطئ أيضاً وهو مما يتأذى عنه التحرز في الجلة فلم يكن في معنى مالا صنع للعباد فيه أصلاً ، ألا ترى أن المريض يصلي قاعداً ثم لا تلزمه الإعادة إذا برأ بخلاف المقيد .

ومن ذلك أن الله تعالى لما أوجب القضاء على المفطر في رمضان بمذر ، وهو المريض والمسافر ، أوجبنا على المفطر بغير عذر بدلالة النص لا بالقياس ؛ فإن في الموضعين ينعدم أداء الصوم الواجب في الوقت والمرض والسفر عذر في الإسقاط لافي الإيجاب ، فمرقنا أن وجوب القضاء عليهما لانعدام الأداء في الوقت بالمفطر لغة وقد وجد هذا المعنى بيمينه إذا أفطر من غير عذر فيلزمه القضاء بدلالة النص . ثم قال الشافعي رحمه الله : بهذا الطريق أوجبت الكفارة في قتل العمد ؛ لأن النص جاء بإيجاب الكفارة في قتل الخطأ ولكن الخطأ عذر مسقط ، فمرقنا أن وجوب الكفارة باعتبار أصل القتل دون صفة الخطأ وذلك موجود في العمد وزيادة فتجب الكفارة في العمد بدلالة النص ، وبهذا الطريق أوجبت الكفارة في النموس ؛ لأن في المقودة على أمر في المستقبل وجبت الكفارة باعتبار جنابته ؛ لما في الإقدام على الحث من هتك حرمة اسم الله تعالى وذلك موجود في النموس وزيادة ، فإنها محظورة لأجل الاستشهاد بالله تعالى كاذباً ، وهذا هو صفة الحظر في المقودة على أمر في المستقبل بعد الحث . ولكننا نقول : هذا الاستدلال

فاسد ؛ لأن الواجب بالنص الكفارة وهي اسم لعبادة فيها معنى المقوبة تبعاً من حيث إنها أوجبت جزاء ولكنها تتأدى بفعل هو عبادة والمقصود بها نيل الثواب ليكون مكفراً للذنوب وإنما يحصل ذلك بما هو عبادة كما قال تعالى : « إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ » فيستدعى سبباً متردداً بين الحظر والإباحة ؛ لأن المقوبات المحضة سببها محذور محض والعبادات المحضة سببها مالا خطر فيه ، فالتردد يستدعى سبباً متردداً وذلك في قتل الخطأ ؛ فإنه من حيث الصورة رعى إلى الصيد أو إلى الكافر وهو المباح ، وباعتبار المحل يكون محظوراً لأنه أصاب آدمياً معترفاً ، فأما العمد فهو محذور محض فلا يصلح سبباً للكفارة ، وكذلك المقودة على أمر في المستقبل فيها تردد ؛ فإن تعظيم القسم به في الابتداء وذلك مندوب إليه ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق وفيها معنى الحظر أيضاً ، قال تعالى : « وَلَا تَجْمَعُوا لِلَّهِ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ » وقال تعالى : « وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ » والمراد الحفظ بالامتناع عن اليمين فلكونها دائرة بين الحظر والإباحة تصلح سبباً للكفارة ، فأما النموس محذور محض لأن الكذب بدون الاستشهاد بالله تعالى حرام ليس فيه شبهة الإباحة فع الاستشهاد بالله تعالى أولى ، فكان النموس باعتبار هذا المعنى كالزنا والردة^(١) فلا يصلح سبباً لوجوب الكفارة . ولا يدخل عليه القتل بالثقل على قول أبي حنيفة فإنه موجب لكفارة وإن كان محظوراً محضاً لأن الثقل ليس بآلة للقتل بأصل الخلقة وإنما هو آلة للتأديب ، ألا ترى أن إجراءه للتأديب به والمحل قابل للتأديب مباح فلتمكن الشبهة من حيث الآلة يصير الفعل في معنى الدائر ولهذا لم يجعله موجباً للمقوبة فجعله موجباً للكفارة ، ولا يدخل على هذا قتل الحربى المستأمن [عمداً^(٢)] فإنه غير موجب للكفارة وإن لم تمكن فيه شبهة حتى لم يكن موجباً للقصاص ؛ لأن امتناع وجوب القصاص هناك لانعدام المائلة بين المحلين لا لشبهة ولهذا يجب القصاص على المستأمن بقتل المستأمن . نص عليه في السير الكبير . وإن كان امتناع وجوب القصاص لأجل الشبهة فتلك الشبهة في المحل لافي الفعل وفي القصاص مقابلة المحل بالمحل ولهذا لا تجب الدية مع وجوب القصاص ، فأما الكفارة جزاء الفعل ولا شبهة في الفعل هناك بل هو محذور

(١) وفي الثمانية : والسرقه .

(٢) زيادة من الهندية .

هناك تطهير ذلك الموضع بالنسل . فمرفنا أنه انعدم الحكم لانعدام العلة ، وهذا يكون مرجحاً للعلة فكيف يكون نقضاً؟! وسنقرر هذا في بيان ترجيح العلة التي تنعكس على العلة التي لا تنعكس .

وبيان الوجه الثالث فيما يملل به في النذر بصوم يوم النحر أنه يوم فيصح إضافة النذر إليه كسائر الأيام ، فيورد عليه يوم الحيض نقضاً ، ووجه الدفع بالحكم الذي هو المقصود بالتعليل وهو صحة إضافة النذر بالصوم إليه وذلك اليوم يصح إضافة النذر بالصوم إليه ؛ فإنها لو قالت : لله على أن أصوم غداً ، يصح نذرها وإن حاضت من الغد ، وإنما فسد نذرها بالإضافة إلى الحيض لا إلى اليوم . وكذلك يملل في التكفير بالمكاتب ، فنقول : عقد الكتابة يحتمل الفسخ فلا تخرج الرقبة من جواز التكفير بعتقها كالبيع والإجارة ، فيورد عليه نقضاً ما إذا أدى بعض بدل الكتابة ، وطريق الدفع بالحكم وهو أن هذا العقد لا يخرج الرقبة من أن تكون محلاً للتكفير بها ، وهنا العقد لا يخرج الرقبة من ذلك ، ولكن معنى المعاوضة هو الذي يمنع صحة التكفير بذلك التحرير ، وبعض أهل النظر يعبرون عن هذا النوع من الدفع بأن التعليل للجملة فلا يرد عليه الأفراد نقضاً ، وفقهه ما ذكرنا .

وبيان الوجه الرابع من الدفع فيما عللنا به الخارج من غير السبيلين ؛ فإنه خارج نجس فيكون حدثاً كالخارج من السبيلين ، فيورد عليه دم الاستحاضة مع بقاء الوقت نقضاً . وللدفع فيه وجهان : أحدهما أن ذلك حدث عندنا ولكن يتأخر حكمه إلى ما بعد خروج الوقت ولهذا تلزمها الطهارة بعد خروج الوقت وإن لم يكن خروج الوقت حدثاً ، والحكم تارة يتصل بالسبب وتارة يتأخر عنه ، فهذا الدفع من جملة الوجه الثالث ببيان أنه حدث بالجملة .

والثاني أن المقصود بهذا التعليل التسوية بين الفرع والأصل وقد سوينا ؛ فإن الخارج المعتاد من السبيل إذا كان دائماً يكون حدثاً موجباً للطهارة بعد خروج الوقت لا في الوقت ، فكذلك الذي هو غير المعتاد والذي هو خارج من غير سبيل . وكذا إذا عللنا في أن السنة في التأمين الإخفاء بقولنا إنه ذكر لا يدخل عليه الأذان ولا التكبيرات التي يجهر بها الإمام ؛ لأن الفرض التسوية بين التأمين

وبين سائر الأذكار في أن الأصل هو الإخفاء وذلك ثابت إلا إن جهر الإمام
بالتكبيرات لأنها ذكر بل لإعلام من حقه بالانتقال من ركن إلى ركن ،
والجهر بالأذان والإقامة كذلك أيضاً ، ولهذا لا يجهر المقتدى بالتكبيرات
ولا يجهر المنفرد بالتكبيرات ولا بالأذان والإقامة ، فيدفع النقض ببيان انقراض
المطلوب بالتعليل وهو النسوية بين هذا الذكر وبين سائر أذكار الصلاة .
وبعض أهل النظر يعبرون عن هذا فيقولون : مقصودنا بهذا التعليل النسوية
بين الفرع والأصل وقد سوينا بينهما في موضع النقض كما سوينا في موضع
التعليل ، فيتبين به وجه التوفيق بطريق يندفع به التناقض ، والله أعلم .

باب الترجيح

قال رضى الله عنه : الكلام في هذا الباب في فصول : أحدها في معنى
الترجيح لغة وشريعة ، والثاني في بيان ما يقع به الترجيح ، والثالث في بيان
المخلص من تعارض يقع في الترجيح ، والرابع في بيان ما هو فاسد من
وجوه الترجيح .

فأما الأول فمقول : تفسير الترجيح لغة إظهار فضل في أحد جانبي
المعادلة وصفاً لا أصلاً ، فيكون عبارة عن مماثلة يتحقق بها التعارض ،
ثم يظهر في أحد الجانبين زيادة على وجه لا تقوم تلك الزيادة بنفسها فيما
تحصل به المعارضة أو تثبت به المائلة بين الشئين ، ومنه الرجحان في الوزن
فإنه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على
وجه لا تقوم بها المائلة ابتداءً ولا مدخل تحت الوزن منفرداً عن المزيد عليه
مقصوداً بنفسه في العادة نحو الحبة في العشرة ، وهذا لأن ضد الترجيح
التطفيف ، وإنما يكون التطفيف بنقصان يظهر في الوزن أو السكيل بعد وجود
المعارضة بالطريق الذي تثبت به المائلة على وجه لا تنعدم به المعارضة ،
فكذلك الرجحان يكون بزيادة وصف على وجه لا تقوم به المائلة ولا ينعدم
بظهوره أصل المعارضة ؛ ولهذا لا تسمى زيادة درهم على العشرة في أحد

فإنما^(١) يعمل في إسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمل وشرط القبض لوقوع الملك في الهبة لا يحتمل السقوط بحال بخلاف القبول في البيع فقد يحتمل السقوط ، ألا ترى أن الإيجاب والقبول جميعاً يحتمل السقوط حتى ينمقد البيع بالتعاطى من غير قول ، فلأن يحتمل مجرد القبول السقوط كان أولى . ولو قال بمت منك هذا الثوب بمشرة فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئاً كان البيع بينهما تاماً ، والفاسد من البيع معتبر بالجائز في الحكم لأن الفاسد لا يمكن أن يحمل أصلاً يتعرف حكمه من نفسه ، وإذا كان ماثبت الملك به في البيع الجائز يحتمل السقوط إذا كان ضمناً للمتنق^(٢) فكذلك ما ثبت به الملك في البيع الفاسد . وبيان ما ذكرنا من الخلاف بيننا وبين الشافعي فيما إذا قال إن أكلت فمبدي حر ونوى طعاماً دون طعام ، عنده تعمل نيته لأن الأكل يقتضى مأكولاً وذلك كالنصوص عليه فكأنه قال إن أكلت طعاماً ، ولما كان للمقتضى عموم على قوله عمل فيه نيته التخصيص ، وعندنا لا تعمل لأنه لا عموم للمقتضى ونية التخصيص فيما لا عموم له لغو بخلاف ما لو قال إن أكلت طعاماً ، وعلى هذا لو قال إن شربت أو قال إن لبست أو قال إن ركبت . وعلى هذا قلنا لو قال إن اغتسلت الليلة ونوى الاغتسال من الجنابة لم تعمل نيته ، بخلاف ما لو قال إن اغتسلت غسلاً فإن هناك نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى . وكذلك لو قال : إن اغتسل الليلة في هذه الدار وقال غيت فلاناً لم تعمل نيته لأن الفاعل ليس في لفظه وإنما يثبت بطريق الاقتضاء ، بخلاف ما لو قال إن اغتسل أحد في هذه الدار الليلة . وعلى هذا لو قال لامرأته اعتدى ونوى الطلاق فإن وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء لأنها لا تمتد قبل تقدم الطلاق فيصير كأنه قال طلقتك فاعتدى ولكن ثبوته بطريق الاقتضاء ، ولهذا كان الواقع رجماً ولا تعمل نيته الثلاث فيه ، وبمد البينة والشروع في المدة يقع الطلاق بهذا اللفظ . وربما يستدل الشافعي رحمه الله بهذا في أن مقتضى كالنصوص عليه ، وهو خارج على ما ذكرنا فإننا نجمله كالنصوص عليه بقدر الحاجة وهو أن يصور النصوص مفيداً موجباً للحكم فأما فيما وراء ذلك فلا .

(١) وفي الثمانية : فإنه .

(٢) بأن قال لغيره بمت منك هذا العبد فقال المختار فهو حر — هامش الثمانية .

قال رضى الله عنه : وقد رأيت لبعض من صنف في هذا الباب أنه ألحق المحذوف بالمقتضى وسوى بينهما ، فخرج على هذا الأصل قوله تعالى : « وأسأل القرية » وقال المراد الأهل ، يثبت ذلك بمقتضى الكلام لأن السؤال للتبيين فإنما ينصرف إلى من يتحقق منه البيان ليكون مفيداً دون من لا يتحقق منه ، وقال عليه السلام « رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استُكبرَ هوا عليه » ولم يرد به العين لأنه يتحقق^(١) مع هذه الأعداء فلو حمل عليه كان كذباً ولا إذ كمال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان معصوماً عن ذلك ، فمرفنا بمقتضى الكلام أن المراد الحكم . ثم حمله الشافعى على الحكم في الدنيا والآخرة قولاً بالعموم في المقتضى وجعل ذلك كالنصوص عليه ولو قال رفع عن أمتي حكم الخطأ كان ذلك عاماً ، ولهذا الأصل قال لا يقع طلاق الخاطئ ، والمكره ولا يفسد الصوم بالأكل مكرهاً . وقلنا لا عموم للمقتضى وحكم الآخرة وهو الإثم مراد بالإجماع وبه ترتفع الحاجة ويصير الكلام مفيداً فيبقى معتبراً في حكم الدنيا . كذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « الأعمال بالنيات » ليس المراد عين العمل فإن ذلك متحقق بدون النية وإنما المراد الحكم ثبت ذلك بمقتضى الكلام . فقال الشافعى يعم ذلك حكم الدنيا والآخرة فيما يستدعى القصد والعزيمة من الأعمال قولاً بعموم المقتضى . وقلنا المراد حكم الآخرة وهو أن ثواب العمل بحسب النية ؛ لأن ثبوته بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضى . وعندى أن هذا سهو من قائله فإن المحذوف غير المقتضى لأن من عادة أهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار إذا كان فيما بق منه دليل على المحذوف ، ثم ثبوت هذا المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعاً لا لغة ، وعلامة الفرق بينهما أن المقتضى تبع يصح باعتباره المقتضى إذا صار كالصرح به والمحذوف ليس يتبع بل عند التصريح به ينتقل الحكم إليه لا أن يثبت ما هو النصوص ، ولا شك أن ما ينتقل غير ما يصحح النصوص . وبيان هذا أن في قوله أعتق عبدك عنى^(٢) عذوفاً ويثبت التملك بطريق الاقتضاء ليصح النصوص ، وفي قوله « وأسأل القرية » الأهل محذوف للاختصار

(١) وفي الهندية : متحقق .

(٢) وفي الثمانية : وبيان هذا في قوله أعتق عبدك عنى يثبت التملك

- > الكثير هنا حتى يكون لصاحب القليل حق المزاومة معه في الأخذ بالشفعة إلا أنه يجعل الشفعة من جملة مرافق الملك فتكون مقسومة بين الشفعاء على قدر الملك ، كالولد والريح والثمار من الأشجار المشتركة ، أو يجعل هذا بمنزلة ملك المبيع فيجعله مقسوماً على مقدار ما يلتزم كل واحد من المشتري من بدله وهو الثمن ، حتى إذا باع عبداً بثلاثة آلاف درهم من رجلين على أن يكون على أحدهما ألف درهم وعلى الآخر بعينه ألفا درهم فإن الملك بينهما في المبيع يكون أثلاثاً على قدر الملك . وهذا غلط منه لأنه جعل الحكم مقسوماً على قدر العلة ، أو بنى العلة على الحكم ، وذلك غير مستقيم . وعلى هذا اتفقت الصحابة في امرأة ماتت عن ابني عم أحدهما زوجها فإن للزوج النصف والباقي بينهما بالعصوبة ولا يترجح الزوج بسبب الزوجية لأن ذلك علة أخرى لاستحقاق الميراث سوى ما يستحق به العصوبة فلا يترجح علة به أخرى ولكن يعتبر كل واحد من السبيين في حق من اجتمع في حقه السبيان بمنزلة ما لو وجد كل واحد منهما في شخص آخر . وكذلك قال أكثر الصحابة في ابني عم أحدهما أخ لأ. إنه لا يترجح بالأخوة لأم على الآخر ولكن له السدس بالفرضية والباقي بينهما بصفان بالعصوبة . وقال ابن مسعود رضي الله عنه : يترجح ابن العم الذي هو أخ لأم لأن الكل قرابة فتقوى إحدى الجهتين بالجهة الأخرى بمنزلة أخوين أحدهما لأب وأم والآخراً لأب . وأخذنا بقول أكثر الصحابة ؛ لأن العصوبة المستحقة بكونه ابن عم مخالف للمستحق بالأخوة ؛ ولهذا يكون استحقاق ابن العم العصوبة بعد استحقاق الأخ بدرجات ، والترجيح بقرابة الأم في استحقاق العصوبة إنما يكون عند اتحاد جهة العصوبة والاستواء في المنزلة كما في حق الأخوان فحينئذ يقع الترجيح بقرابة الأم لأنه لا يستحق بها العصوبة ابتداءً فيجوز أن تقوى بها علة العصوبة في جانب الأخ لأب وأم إذا ترجيح يكون بعد المعارضة والمساواة ، فأما قرابة الأخوة فهي ليست من جنس قرابة ابن العم حتى تقوى بها العصوبة الثابتة لابن العم الذي هو أخ لأم بل يكون هذا السبب بمنزلة الزوجية فتستر حال اجتماعهما في شخص واحد بحال أفراد كل واحد من السبيين في شخص آخر . وكثير من المسائل تخرج على ما ذكرنا من الأصل في هذا الفصل إذا تأملت .

فصل

وما ينتهى إليه ما يقع به الترجيح فى الحاصل أربعة : أحدها قوة الأثر ، والثانى قوة الثبات على الحكم المشهود به ، والثالث كثرة الأصول ، والرابع عدم الحكم عند عدم العلة .

أما الوجه الأول فلأن المعنى الذى به صار الوصف حجة الأثر ، فهما كان الأثر أقوى كان الاحتجاج به أولى لصفة الوكادة فيما به صار حجة . فذلك نحو دليل الاستحسان مع القياس ، ونحو الأخبار إذا تعارضت : فإن الخبر لما كان حجة لمعنى الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم لما يزيد معنى الاتصال وكادة من الأشهر وفقه الراوى وحسن ضبطه وثقافته كان الاحتجاج به أولى .

فإن قيل : أليس أن الشهادات متى تعارضت لم يترجح بعضها بقوة عدالة بعض الشاهد وهى إنما صارت حجة باعتبار العدالة ثم بعد ظهور عدالة الفريقين لا يقع الترجيح بزيادة معنى العدالة ؟ قلنا : العدالة ليست بذى أنواع متفاوتة حتى يظهر لبعضها قوة عند المقابلة بالبعض ، وهى عبارة عن التقوى والازجار عن ارتكاب ما يمتدح الحرمة فيه ، وذلك مما لا يمكن الوقوف فيه على حد أن يرجح البعض بزيادة قوة عند الرجوع إلى حده ، بخلاف تأثير العلة فإن قوة الأثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن إنكاره . وبيان هذا فى مسائل . منها أن الشافعى علق فى طول الحرمة أنه يمنع نكاح الأمة لأن فى هذا المقد إرقاق جزء منه مع استغنائه عنه فلا يجوز كما لو كان تحته حرة ، وهذا الوصف بين الأثر : فإن الإرقاق نظير القتل من وجه : ألا ترى أن الإمام فى الأسارى يتخير بين القتل والاسترقاق ؟ فكما يحرم عليه قتله شرعاً يحرم عليه إرقاقه مع استغنائه عنه . وقلنا : هذا النكاح يجوز للمسلم ؛ فإن المولى إذا دفع إليه مالاً وأذن له فى أن ينكح به ما شاء من حرة أو أمة جاز له أن ينكح الأمة ، فلما كان طول الحرمة لا يمنع نكاح الأمة للمسلم لا يمنع للحرج لوجود الحرمة فى الدنيا . وتأثير ما قلنا أن تأثير لرق

ومعلوم أن النكاح بينهما بمقتضى دعوى النسب ثم يجمل كالتصريح به حتى يثبت النكاح صحيحاً ويجمل قائماً إلى موت الزوج فيكون لها الميراث ، فلو كان ثبوت المقتضى باعتبار الحاجة فقط لما ثبتت هذه الأحكام لانعدام الحاجة فيها ؟ قلنا : ثبوت النكاح هنا بدلالة النص لا بمقتضاه ، فإن الولد اسم مشترك إذ لا يتصور ولد فينا إلا بوالد ووالدة ، فالتنصيب على الولد يكون تنصبصاً على الوالد والوالدة دلالة بمنزلة التنصيب على الأخ يكون كالتنصيب على أخيه إذ الأخوة لا تتصور إلا بين شخصين وقد بينا أن الثابت بدلالة النص يكون ثابتاً بمعنى النص لغة لا أن يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء مع أن اقتضاء النكاح هنا كإقتضاء الملك في قوله أعتق عبدك عنى على ألف [درهم^(١)] وبعد ما ثبت العقد بطريق الاقتضاء يكون باقياً لا باعتبار دليل يبق بل لانعدام دليل المزيل ، فمرفنا أنه منته بينهما بالوفاة وانتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث .

وبعد ما بينا هذه الحدود نقول : الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لأنه لا عموم له والتخصيص فيما فيه احتمال العموم ، والثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص أيضاً لأن التخصيص بيان أن أصل الكلام غير متناول له وقد بينا أن الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة ، وبعد ما كان معنى النص متناولاً له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له وإنما يحتمل إخراجه من أن يكون موجباً للحكم فيه بدليل يمترض وذلك يكون نسخاً لا تخصيصاً . وأما الثابت بإشارة النص فمعد بعض مشايخنا رحمهم الله لا يحتمل الخصوص أيضاً لأن معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لأجله ، فأما ما تقع الإشارة إليه من غير أن يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملاً للتخصيص . قال رضى الله عنه : والأصح عندي أنه يحتمل ذلك ؛ لأن الثابت بالإشارة^(٢) كالثابت بالمعارة من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام ، والعموم باعتبار الصيغة ، فكما أن الثابت بمعارة النص يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بإشارته .

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي النهاية : بإشارة النص .

فصل

وقد عمل قوم في النصوص بوجوه هي فاسدة عندنا . فمنها ما قال بعضهم إن التخصيص على الشيء باسم العلم يوجب التخصيص وقطع الشراكة بين النصوص وغيره من جنسه في الحكم لأنه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة وحاشا أن يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد ، وأيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم « الماء من الماء » فالأنصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالإكسال وهم كانوا أهل اللسان . وهذا فاسد عندنا بالكتاب والسنة ؛ فإن الله تعالى قال : « منها أربعة حُرِّمَ ذلك الدينُ القيمُّ فلا تظلموا فيهن أنفسكم » ولا يدل ذلك على إباحة الظلم في غير الأشهر الحرم ، وقال تعالى : « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ثم لا يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالند دون غيره من الأوقات في المستقبل . وقال صلى الله عليه وسلم : « لا يقولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ^(١) » ثم لا يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من أسباب الاغتسال ، والأمثلة لهذا تكثر . ثم إن عنوا بقولهم إن التخصيص ^(٢) يدل على قطع الشراكة وهو أن الحكم يثبت بالنص في النصوص خاصة فأحد لا يخالفهم في هذا ؛ فإن ^(٣) عندنا فيما هو من جنس النصوص الحكم يثبت بملء النص لا بعينه ، وإن عنوا أن هذا التخصيص يوجب نفي الحكم في غير النص فهو باطل ؛ لأنه غير متناول له أصلاً فكيف يوجب نفيًا أو إثباتًا للحكم فيما لم يتناوله ؟ ثم سياق النص لإيجاب الحكم ونفي الحكم ضده فلا يجوز أن يكون من واجبات ^(٤) نص الإيجاب ؛ ولأن المذهب عند فقهاء الأمصار جواز تعليل النصوص لتعمدية الحكم بها إلى الفروع فلو كان التخصيص موجباً نفي الحكم في غير النص لكان التعليل باطلاً لأنه يكون ذلك قياساً في مقابلة النص ، ومن لا يجوز

(١) وفي المئانية : من جنابة .

(٢) وفي الهندية : إن التخصيص .

(٣) وفي المئانية والهندية : لأن .

(٤) وفي المئانية والهندية : من موجبات .

في حق الأمة أولى . وعلل الشافعي رحمه الله فيما إذا أسلم أحد الزوجين في دار الإسلام أو في دار الحرب ، فإن كان قبل الدخول يتمجل الفرقة ، وإن كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة ؛ فإن الحادث اختلاف الدين بين الزوجين فيوجب الفرقة عند عدم العدة كالردة ، وسوى بينهما في الجواب فقال : إذا ارتد أحدهما قبل الدخول تتمجل الفرقة في الحال ، وبعد الدخول يتوقف على انقضاء ثلاث حيض . وبيان أثر هذا الوصف في ابتداء النكاح ؛ فإن مع اختلاف الدين عند إسلام المرأة وكفر الزوج لا ينمقد النكاح ابتداء ، كما أن عند ردة أحدهما لا ينمقد النكاح ابتداء ؛ فكذلك في حالة البقاء تستوى ردة أحدهما وإسلام أحدهما إذا كان على وجه يمنع ابتداء النكاح ، وفي الردة إنما يثبت هذا الحكم للاختلاف في الدين لا لمناقة الردة النكاح فإنهما لو ارتدا معاً — نموذ بالله — لا تقع الفرقة بينهما ، وإنما انعدم الاختلاف في الدين هنا ، فأما الردة فتتحقق ، ومع تحقق النافي لا يتصور بقاء النكاح كالحرمية بالرضاع والمصاهرة . وقلنا نحن : الإسلام سبب لمصمة الملك ، فلا يجوز أن يستحق به زوال الملك بحال ، وكفر الذي أصر منهما على الكفر كان موجوداً وصح معه النكاح ابتداء وبقاء ، فلا يجوز أن يكون سبباً للفرقة أيضاً . ولا يقال هذا الكفر إنما لم يكن سبباً للفرقة في حال كفر الآخر لا بعد إسلامه كما لا يكون سبباً للمنع من ابتداء النكاح في حال كفر الآخر لا بعد إسلامه ؛ لأن اعتبار البقاء بالابتداء في أصول الشرع ضعيف جداً ؛ فإن قيام العدة وعدم الشهود يمنع ابتداء النكاح ، ولا يمنع البقاء والاستفتاء عن نكاح الأمة بنكاح الحرة يمنع نكاحها ابتداء ولا يمنع البقاء ، إذا تزوج الحرة بعد الأمة ، فإن ظهر أن واحداً من هذين السببين لا يصلح سبباً لاستحقاق الفرقة ولا بد من دفع ضرر الظلم المتعلق عنها ؛ لأن ما هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فائت شرعاً ، جعلنا السبب تفريق القاضى بعد عرض الإسلام على الذي يأتى منهما ، وهو قوى الأثر بالرجوع إلى الأصول ؛ فإن التفريق بالامان وبسبب الحب والعنة وبسبب الإيلاء يكون ثابتاً باعتبار هذا المعنى محالاً به على من كان فوات الإمساك بالمعروف من جهته

فهنا أيضاً يحال به على من كان قوات الإمساك بالمعروف بالإصرار على الكفر من جهته ، ولا يثبت إلا بقضاء القاضي . فأما الردة فهي غير موضوعة للفرقة بدليل صحتها حيث لا نكاح وبه فارق الطلاق ، وإذا لم يكن موضوعاً للفرقة عرفنا أن حصول الفرقة بها لسكونها منافية للنكاح حكماً وذلك وصف مؤثر ؛ فإن النكاح يفتى على الحل الذي هو كرامة ، وبعد الردة لا يبق الحل ؛ لأن الردة سبب لإسقاط ما هو كرامة ، وإزالة الولاية والمالكية الثابتة بطريق الكرامة ، فحملها منافية للنكاح حكماً يكون قوى الأثر من هذا الوجه ، ومع وجود المنافي لا يبق النكاح سواء دخل بها أو لم يدخل . فأما إذا ارتدنا ممّا فحكم بقاء النكاح بينهما معلوم بإجماع الصحابة بخلاف القياس ، وقد بينا أن المدول به عن القياس بالنص أو بالإجماع لا يشتغل فيه بالتلميل ولا بإثبات الحكم فيه بعملة ، وقد بينا فساد اعتبار حالة البقاء بحالة الابتداء ، فلا يجوز أن يحمل امتناع صحة النكاح بينهما ابتداء بعد الردة علة لمنع من بقاء النكاح ، وهذا لأن البقاء لا يستدعي دليلاً مبقياً وإنما يستدعي الفائدة في الإبقاء ، وبعد ردتها نعوذ بالله يتوهم منهما الرجوع إلى الإسلام وبه تظهر فائدة البقاء . فأما الثبوت ابتداء يستدعي الحل في المحل وذلك منعدم بعد الردة ، وعند ردة أحدها لا يظهر في الإبقاء فائدة مع ماها عليه من الاختلاف . وعلى هذا علل الشافعي رحمه الله في عدد الطلاق فإنه^(١) معتبر بحال الزوج لأنه هو المالك للطلاق وعدد الملك معتبر بحال المالك كعدد النكاح ، وهذا بين الأثر ؛ لأن المالكية عبارة عن القدرة والتمكن من التصرف ، فإذا كان الزوج هو المتمكن من التصرف في الطلاق بالإيقاع عرفنا أنه هو المالك له ، وإنما يتم الملك باعتبار كمال حال المالك بالحرية كما أن ملك التصرف بالإعتاق وغيره إنما يتم بكمال حال المالك بالحرية .

وقلنا نحن : الطلاق تصرف بملك بالنكاح فيتعذر بقدر ملك النكاح وذلك يختلف باختلاف حال المرأة في الرق^(٢) والحرية ؛ لأن الملك إنما يثبت في المحل

(١) وفي النسختين : وأنه .

(٢) وفي الثمانية : بالرق .

باعتبار صفة الحل والحل ، الذى يبتنى عليه النكاح فى حق الأمة على النصف منه فى حق الحرة فبقدر ذلك يثبت الملك ثم بقدر الملك يتمكن المالك من الإبطال ، كما أن بقدر ملك الميمن يتمكن من إبطاله بالعق ، حتى إنه إذا كان له عبد واحد يملك إعتاقاً واحداً ، فإن كان له عبدان يملك عتقين . ثم ظهر قوة الأثر لما قلنا بالرجوع إلى الأصل وهو أن ما يبتنى على ملك النكاح ويختص به فإنه يختلف باختلاف حالها ، وذلك نحو القسم فى حال قيام النكاح والعدة وحتى المراجعة باعتبارها بعد الطلاق ، فمررنا أنه يتقدر ما يبتنى على ملك النكاح بقدر الملك الثابت بحسب ما يسع المحل له . وعلى هذا علل فى تكرار المسح بأنه ركن فى الوضوء فيسن فيه التكرار كالغسل . وقلنا نحن : إنه مسح فلا يسن فيه التكرار كالمسح بالخف ، ثم كان تأثير المسح فى إسقاط التكرار أقوى من تأثير الركنية فى سنة التكرار فيه ؛ فإن التكرار مشروع فى المضمضة والاستنشاق وليس بركن ، وتأثير المسح فى التخفيف فإن الاكتفاء بالمسح فيه مع إمكان الغسل ما كان إلا للتخفيف ، وعند الرجوع إلى الأصول يظهر معنى التخفيف بترك التكرار بعد الإكمال مع ما فيه من دفع الضرر الذى يلحقه بإفساد عامته بكثرة ما يصيب رأسه من البلة . وعلى هذا علل فى اشتراط تعيين النية فى الصوم بأنه صوم فرض ، وهو بين الأثر ؛ فإن اشتراط النية لمعنى التقرب وصفة الفرضية قرينة كالأصل . وقلنا نحن : صوم عين ، وتأثيره أن اشتراط النية ، فى العبادة فى الأصل للتمييز بين أنواعها بتمين نوع منها وهذا متمين شرعاً فلا معنى لاشتراط النية للتمييز ، ومعنى القرينة يتم بوجود أصل النية ، فباعتبار قوة الأثر من هذا الوجه يظهر الترجيح . وما يخرج على هذا من المسائل لا يحصى وفيما ذكرنا كفاية لمن يحسن التأمل فى نظائرها .

وأما الوجه الثانى وهو الترجيح بقوة ثبات الحكم الشهود به فلأن أصل ذلك إنما يكون عن نص أو إجماع وما يكون ثبوته بالنص أو الإجماع يكون ثابتاً متأكداً ، فما يظهر فيه زيادة القوة فى الثبات عند العرض على الأصول يكون راجحاً باعتبار ما به صار حجة . وبيان ذلك فى مسألة

مسح الرأس أيضاً ؛ فإن الوصف الذى عللنا به له زيادة قوة اثبات على الحكم
 المشهود به ؛ ألا ترى أن سائر أنواع المسح كالتبسم والمسح على الخف
 والمسح على الحورت عند من يجيزه والمسح على الجوار يطهر الخفة فيها
 بترك اعتبار التكرار ، وليس للوصف الذى علل به قوة الثبات بهذه
 الصفة ؛ فإن فى الصلاة أركاناً كالقيام والقراءة والركوع والسجود ثم تمامها
 يكون بالإكمال لا بالتكرار ؛ فعرفنا أن الركنية ليس بوصف قوى ثابت
 فى إثبات سنة التكرار به . وكذلك فى الصوم ؛ فإن صفة الميبة قوى ثابت
 فى إسقاط اشتراط نية التعمين فيه حتى يتمدى إلى سائر العبادات ، كالزكاة
 إذا تصدق بالنصاب على الفقير وهو لا بنوى الزكاة ، والحج إذا أطلق النية
 ولم يمين حجة الإسلام ، والإيمان بالله تعالى . ويتمدى إلى غير العبادات نحو
 رد الودائع والمنصوب ورد المبيع على البائع لفساد البيع . وصفة الفرضية
 ليس بقوى ثابت فى اشتراط نية التعمين بمد ما صار متعمناً فى الصوم ولا فى
 غير الصوم . وكذلك ما علل به علماؤنا فى أن المنافع لا تضمن بالإتلاف
 لأن ضمان المتاعقات مقدر بانثل بالنص ، وباعتبار ما هو المقصود وهو الجبران ،
 وبين العين والمنفعة تفاوت فى المسالية من الوجه الذى ذكرنا ، فلا يجوز أن
 يوجب على التلغف فوق ما أتلف فى صفة المالية ، كما لا يوجب الجسد
 بإتلاف الردى . وقال الشافعى رحمه الله : المنافع تضمن بالمقد الجائر والفاقد
 بالدرهم فتضمن بالإتلاف كالأعيان ، ثم تأثيره تحقق الحاجة إلى التحرر
 عن إهدار حق التلغف عليه ؛ فإنه نظير تحقق الحاجة إلى ملك المنفعة بالموض
 بالمقد . ثم هو يزعم أن عنته أقوى فى ثبات الحكم المشهود به عليه من
 وجهين : أحدهما أنه إذا لم يكن بد من الإضرار بأحدهما فمراعاة جانب المظلوم
 وإلحاق الخسران بالظالم باينجاب الزيادة عليه أولى من إهدار حق المظلوم .
 والثانى أن فى إيجاب الضمان إهدار حق الظالم فيما هو وصف محض وهو
 صفة البقاء ، وفى الأصل هما شيئان وهو كونهما منتفعا به غير أن فى طرف
 الظالم فضل صفة وهو البقاء . فهدر صيانة الأصل [هدر^(١)] حق المظلوم .

(١) زيادة من الهندية .

وإذا قلنا : لا يجب الضمان كان فيه إهدار حق المثلث عليه في أصل المالية ، ولا شك أن الوصف دون الأصل . ونحن نقول : قوة ثبات الحكم فيما اعتبرناه ؛ لأن في إيجاب الزيادة معنى الجور ، ولا يجوز نسبة ذلك إلى الشرع بغير واسطة من العباد بحال من الأحوال ، وإذا لم نوجب الضمان فإنما لا نوجب لمجزنا عن إيجاب المثل في موضع ثبت اشتراط المائلة فيه بالنص ، وبه فارق ضمان العقد ؛ فإنه غير مبني على المائلة بأصل الوضع ، وكيف يكون مبني على ذلك والملتقى به الربح والامتناع من الإقدام عند تحقق المعجز أصل مشروع لنا ؟ والثاني أن في إيجاب الزيادة إهدار حق المثلث في هذه الزيادة في الدنيا والآخرة . وإذا قلنا : لا يجب الضمان لا يهدر حق المثلث عليه أصلاً بل يتأخر إلى الآخرة وضرر التأخير دون ضرر الإهدار . ولا يدخل على هذا إتلاف ما لا مثل له من جنسه ؛ لأن الواجب هو مثل المثلث في المسألة شرعاً إلا أنه آل الأمر إلى الاستيفاء وذلك يبتنى على الوسع . قلنا يتقدر بقدر الوسع ويسقط اعتبار أدنى تفاوت في القيمة ؛ لأنه لا يستطيع التحرز عن ذلك ولكن لا يتحقق في هذا معنى نسبة الجور إلى الشرع ، فالواجب شرعاً هو المثل لا غير ، وما اعتبر من ترجيح جانب المظلوم فهو ضئيف جداً ؛ لأن الظالم لا يظلم ولكن ينتصف منه مع قيام حقه في ملكه ، فلولم نوجب الضمان لسقط حق المظلوم لا بفعل مضاف إلينا ، وعند إيجاب الضمان يسقط حق الظالم في الوصف بمعنى مضاف إلينا وهو أنا نلزمه أداء ذلك بطريق الحكم به عليه ، ومراعاة الوصف في الوجوب كمرعاة الأصل ؛ ألا ترى أن في القصاص الذي يبتنى على المساواة التفاوت في الوصف كالصحيحة مع الشلاء . يمنع جريان القصاص ولا ينظر إلى ترجيح جانب المظلوم وإلى ترجيح جانب الأصل على الوصف ؛ فمرفنا أن قوة الثبات فيما قلنا . وعلى هذا قلنا : إن ملك النكاح لا يضمن بالإتلاف في الشهادة على الطلاق قبل الدخول ، وملك القصاص لا يضمن بالإتلاف في الشهادة على العفو ، وقد بينا فيما سبق أن وجوب الدية عند إتلاف النفس أو الأطراف على وجه لا يمكن إيجاب المثل فيه حكم ثابت بالنص بخلاف القياس وهو لصيانة المحل عن

الإهدار لا للعائلة على وجه الجبران ؛ لأن النفوس بأطرافها مصونة عن الابتذال وعن الإهدار .

وأما الوجه الثالث : وهو الترجيح بكثرة الأصول فلأن كثرة الأصول في المعنى الذي صار الوصف به حجة بمنزلة الاشتهار في المعنى الذي صار الخبر به حجة ، وهذا يظهر إذا تأملت فيما ذكرنا من المسائل وغيرها ، وما من نوع من هذه الأنواع الثلاثة إذا قررته في مسألة إلا وتبين به إمكان تقرير النوعين الآخرين فيه أيضاً .

وأما الوجه الرابع : وهو الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة فهو أضعف وجوه الترجيح ، لما بينا أن عدم [لا يوجب شيئاً ، وأن عدم لا يكون متملقاً بعلّة ، ولكن انعدام الحكم عند انعدام العلة ^(١)] يصلح أن يكون دليلاً على وكادة اتصال الحكم بالعلة ، فمن هذا الوجه يصلح للترجيح . وبيانه في المسح بالرأس أيضاً ؛ فإن التمليل بأنه ركن لا يكون في القوة كالتعليل بأنه مسح ؛ لأن حكم ثبوت التكرار لا ينعدم بانعدام الركنية كما في المضمضة والاستنشاق ، وحكم سقوط التكرار ينعدم بانعدام وصف المسح كما في اغتسال الجنب والحائض ؛ فإنه يسن فيه صفة التكرار لأنه ليس بمسح . وكذلك في كل ما يعقل تطهيراً صفة التكرار فيه يكون مسنوناً ، وفيما لا يعقل تطهيراً لا يسن فيه صفة التكرار ، وقولنا مسح بنبيء عن ذلك . وكذلك قلنا في الأخ إذا ملك أخته إن بينهما قرابة محرمة للفكاح ، وينعدم حكم العتق بالملك عند انعدام هذا المعنى كما في بني الأعمام ، وهو إذا قال شخصان يجوز لأحدهما أن يضع زكاة ماله في صاحبه فلا يعتق أحدهما على صاحبه إذا ملكه لانعدام هذا الحكم عند انعدام هذا المعنى ؛ فإن السلم لا يجوز له أن يضع زكاة ماله في الكافر ، وذلك لا يدل على أنه يعتق أحدهما على صاحبه إذا ملكه . وكذلك قلنا في بيع الطعام بالطعام إنه لا يشترط قبضه في المجلس لأنه عين بعين ، وينعدم هذا الحكم عند انعدام

(١) ما بين الرميح زائدة من الهدية .

هذا الوصف ؛ فإنه في باب الصرف يشترط القبض من الجانبين ؛ لأن الأصل فيه النقود وهي لا تتمين في العقود فكان ديناً بدين ، وفي السلم يشترط القبض في رأس المال ؛ لأن المسلم فيه دين ورأس المال في الغالب نقد فيكون ديناً بدين ؛ فعرفنا أنه ينعدم الحكم عند انعدام الملة . وهو يطل فيقول : ما لان لو قبول كل واحد منهما يحرم التفاضل بينهما فيشترط التقابض في بيع أحدهما بالآخر كالذهب والفضة . ثم الحكم^(١) لا ينعدم عند انعدام هذا المعنى في السلم ؛ فإنه يشترط قبض رأس المال في المجلس ، وإن جمع العقد هناك بدلين لا يحرم التفاضل إذا قبول كل واحد منهما بنفسه . فهذا بيان الفصل الرابع .

فصل

وأما المخلص من التعارض في دليل الترجيح فطريق بيانه أن نقول : إن كل محدث موجود بصورته ومعناه الذي هو حقيقة له ، ثم تقوم به أحوال تحدث عليه ، فإذا قام دليل الترجيح لمعنى في ذات أحد المتعارضين وعارضه دليل الترجيح لمعنى في حال الآخر على مخالفة الأول فإنه يرجح المعنى الذي هو في الذات على المعنى الذي هو في الحال لوجهين : أحدهما أن الذات أسبق وجوداً من الحال ، فبعد ما وقع الترجيح لمعنى فيه لا يتغير بما حدث من معنى في حال الآخر بعد ذلك ، بمنزلة ما لو انصل الحكم باجتهاد فتأيد به ثم لم ينسخ بما يحدث من اجتهاد آخر بعد ذلك ، وإذا اتصل الحكم بشهادة المستورين بالنسب أو النكاح لرجل لم يتغير بعد ذلك بشهادة عدلين لآخر . والثاني أن الأحوال التي تحدث على الذات تقوم به فكان الذات بمنزلة الأصل وما يقوم به من الحال بمنزلة التبعية ، والأصل لا يتغير بالتبعية على أى وجه كان . وبيان هذا فيما اتفقوا عليه أن ابن الأخ لأب وأم يكون مقدماً في العصوبة على العم ؛ لأن المرجح فيه معنى في ذات

(١) نعرض السلم في شيء لو قبول بنفسه لم يحرم التفاضل بينهما — هامش الثمانية .

القرابة وهو الأخوة التي هي مقدمة على العمومة ، وفي الم المرجح هو زيادة القرب باعتبار الحال . وكذلك العمدة لأم مع الخالة لأب وأم إذا اجتمعتا فالعمدة الثلثان باعتبار أن المرجح في حقها هو معنى في ذات القرابة وهو الإدلاء بالأب ، وفي الأخرى معنى في حالها وهو اتصالها من الجانبين بأم الميت . ولو كانا أخوين أحدهما لأب وأم والآخر لأب فإنه يقدم في العصبية الذي لأب وأم ؛ لأنها استويا في ذات القرابة فيصير إلى الترجيح باعتبار الحال وهو زيادة الاتصال لأحدهما . ولو كان ابن الأخ لأب معه ابن أخ لأب وأم فإن الأخ لأب يقدم في العصبية باعتبار الحال لما استويا في ذات القرابة وهو الأخوة . وربما خفى على الشافعي هذا الحد في بعض المسائل فهو معذور لكونه خفيا ، ومن أصاب مركز الدليل فهو مأجور مشكور .

وبيانه في مسائل النسب فإن علماءنا أثبتوا الترجيح باعتبار الصناعة والحياطة والطبخ والشئ ، وقالوا فيمن غصب ساحة وأدخلها في بنائه ينقطع حق المنسوب منه عن الساحة ؛ لأن الصنعة التي أحدثها الغاصب فيها قامة من كل وجه غير مضاف إلى صاحب العين ، وعين الساحة قائم من وجه مستهلك من وجه ؛ لأنه صار مضافاً إلى الحادث بعمل الغاصب وهو البناء ، فرجحنا ما هو قائم من كل وجه باعتبار معنى في الذات وأسقطنا اعتبار معنى قوة الحال في الجانب الآخر وهو أنه أصل ، وفي الساحة إذا بنى عليها لما استويا في أن كل واحد مهما قائم من كل وجه ، فرجحنا باعتبار الحال حق صاحب الساحة على حق صاحب البناء [لأن قوام البناء ^(١)] للحال بالساحة وقوام الساحة ليس بالبناء . وكذلك الثوب إذا قطعه وخاطه ، واللحم إذا طبخه أو شواه ؛ لأن الوصف الحادث بعمل الغاصب قائم من كل وجه ، وما هو حق المنسوب منه قائم من وجه مستهلك من وجه باعتبار العمل المضاف إلى الغاصب ، فيترجح ما هو قائم من كل وجه . وكذلك قلنا صوم رمضان يتأدى بالنية الموجودة في أكثر النهار لأن الإمساك

(١) ما بين الربيعين زيادة من النسختين .

في جميع النهار ركن واحد ، وشرط كونه صوماً شرعياً النية ليحصل بها الإخلاص ، فإذا ترجح جانب الوجود باقتران النية بأكثر هذا الركن قلنا يحصل به امتثال الأمر . فالشافعي يقول : يؤخذ في العبادات بالاحتياط ، فإذا انعدمت النية في جزء من هذا الركن يترجح جانب المدم على جانب الوجود لأجل الاحتياط في أداء الفريضة ، فكان ما اعتبره معنى في الحال وهو أنه فرض يؤخذ فيه بالاحتياط ، وما اعتبرناه معنى في الذات والمرجح في الذات أولى بالاعتبار من المرجح في الحال . وقال أبو حنيفة : إذا كان لرجل مائتا درهم وخمس من الإبل الساعة فسبق حول الساعة فأدى عنها شاة ثم باعها بمائتي درهم فإنه لا يضم ثمنها إلى ما عنده ولكن ينعقد على الثمن حول جديد ، فلو استفاد مائتي درهم بهبة أو ميراث فإنه يضمها إلى أقرب المالين في الحول ، وإن كان الاستفادة ربح أحد المالين أو زيادة متولدة من عين أحد المالين يضم ذلك إلى الأصل وإن كان أبعد في الحول لأن المرجح هنا معنى في الذات وهو كونه ثناء أحد المالين فيسقط بمقابلته اعتبار الحال في المال الآخر وهو القرب في الحول ، وفي الأول لما استوى الخانبان فيما يرجع إلى الذات صرنا إلى الترجيح باعتبار الحال . والمسائل على هذا الأصل يكثر تمدها ، والله أعلم .

فصل

وأما الفاسد من الترجيح فأنواع أربعة : أحدها ما بينا من ترجيح قياس بقياس آخر ؛ لأن كل واحد منهما علة شرعية لثبوت الحكم بها فلا تكون إحداها مرجحة للأخرى بمنزلة زيادة العدد في الشهود . وكذلك ترجيح أحد القياسين بالخبر فاسد ؛ لأن القياس متروك بالخبر فلا يكون حجة في مقابلته والمصير إلى الترجيح بعد وقوع التعارض باعتبار المائلة كما بينا . وكذلك ترجيح أحد الخبرين بنص الكتاب فاسد ؛ لأن الخبر لا يكون حجة في معارضة النص . والنوع الثاني الترجيح بكثرة الأشباه فإنه فاسد عندنا . وبيانه فيما يقوله الخصم : إن الأخ يشبه الأب من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه نحو جريان القصاص من الطرفين ، وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه ،

وجواز وضع الزكاة لكل واحد منهما في صاحبه ، وحل حليّة كل واحد منهما لصاحبه وغير ذلك من الأحكام . قالوا : فيرجح باعتبار كثرة الأشباه ، وهو فاسد عندنا لأن الأصول شواهد ، وقد بينا أن الترجيح بزيادة عدد الشهود في الخصومات فاسد ، وفي الأحكام الترجيح بكثرة الملل فاسد ، فكذلك الترجيح بكثرة الأشباه .

والنوع الثالث الترجيح بمموم العلة ، وذلك نحو ما يقوله الخصم : إن تعليل حكم الربا في الأشياء الأربعة بالطعم أولى لأنه يعم القليل والكثير ، والتعليل بالقدر يخص الكثير وما يكون أعم فهو أولى . وعندنا هذا فاسد ؛ لأن إثبات الحكم بالعلة فرع لإثبات الحكم بالنص ، وعندنا الترجيح في النصوص لا يقع بالمموم والخصوص ، وعنده الخاص يقضى على العام ، كيف يقول في الملل إن ما يكون أعم فهو مرجح على ما يكون أخص ، ثم معنى المموم والخصوص يبتنى على الصيغة وذلك إنما يكون في النصوص ، فأما الملل فالمعتبر فيها التأثير أو الإحالة على حسب ما اختلفا فيه ، ولا مدخل للمموم والخصوص في ذلك .

والنوع الرابع الترجيح بقلة الأوصاف ، وذلك نحو ما يقوله الخصم في أن ما جعلته علة في باب الربا وصف واحد وهو الطعم فأما الجنسية عندى شرط وأنتم تجعلون علة الربا ذات وصفين فتترجح علتي باعتبار قلة الأوصاف . وهذا فاسد عندنا لما بينا أن ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوت النص ، والنص الذى فيه بعض الإيجاز والاختصار لا يترجح على ما فيه بعض الإشباع في البيان فكذلك العلة بل أولى ؛ لأن ثبوت الحكم هناك بصيغة النص الذى يتحقق فيه الاختصار والإشباع ، وهنا باعتبار المعنى المؤثر ولا يتحقق فيه الإيجاز والإشباع .

باب وجوه الاعتراض على العلل الطردية

التي يحوز الاحتجاج بها

هذه الوجوه أربعة : القول بموجب العلة ، ثم المانعة ، ثم بيان فساد الوضع ، ثم النقض . فنقدم بيان القول بموجب العلة لأن المصير إلى المنازعة عند تعذر إمكان الموافقة ، وأما مع إمكان الموافقة وتحصيل المقصود به فلا معنى للمصير إلى المنازعة . ثم تفسير القول بموجب العلة هو التزام ما رام المثلل التزامه بتعليقه . وبيان ذلك فيما علل به الشافعي رحمه الله في تكرار المسح بالرأس أنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالنفسل في المنسول ؛ لأننا نقول بموجب هذا . فنقول : يسن تثليثه وتريعه أيضاً ؛ لأن المفروض هو المسح بربع الرأس عندنا ، وعنده أدنى ما يقنأوله الاسم ، ثم استيعاب جميع الرأس بالمسح سنة ، وبلاستيعاب يحصل التثليث والتريع ولكن في محل غير المحل الذي قام فيه الفرض ؛ لأنه لا فرق بين أن يكون تثليث الفعل في محل أو محال ؛ فإن من دخل ثلاث أدور يقول دخلت ثلاث دخلات ، كما أن من دخل داراً واحدة ثلاث مرات يقول دخلت ثلاث دخلات ، فإن غير الحكم فقال وجب أن يسن تكراره . قلنا : الآن هذا في الأصل ممنوع ؛ فإن المسنون في الفصل ليس هو التكرار مقصوداً عندنا بل الإكمال وذلك بالزيادة على الفريضة إلا أن هناك الاستيعاب فرض فالزيادة بمد ذلك الإكمال لا يكون إلا بالتكرار فكان وقوع التكرار فيه اتفاقاً لا أن يكون مقصوداً ، وهنا الاستيعاب ليس بفرض فيحصل الإكمال فيه بالاستيعاب لوجود الزيادة على القدر المفروض ، والإكمال يحصل به في الأركان نحو القراءة في الصلاة فالإكمال يكون فيه بالإطالة لا بالتكرار ، وكذلك الإكمال في الركوع والسجود ؛ ولأن الإكمال فيما يعقل فيه المعنى وهو التطهير بتسييل الماء على العضو إنما يكون بالتكرار كما في غسل النجاسة المنيية عن البدن أو الثوب يكون الإكمال فيه بالتكرار إلى طمأنينة القلب ، فأما في المسح الذي لا يعقل فيه معنى التطهير لا يكون

للتكرار فيه تأثير في الإكمال ، بل الإكمال فيه يكون بالاستيعاب الذى فيه زيادة على القدر المفروض ، وعند ذلك يضطر المعلن إلى الرجوع إلى طلب التأثير بوصف الركنية ووصف المسح الذى تدور عليه المسألة ، ثم يظهر تأثير المسح في التخفيف ، وتحقيق معنى الإكمال فيه بالاستيعاب كما في المسح بالخلف ، ويتبين أنه لا أثر للركنية في اشتراط التكرار ؛ فإن التكرار مسنون في المضمضة والاستنشاق مع انعدام الركنية ، ويتبين أن ما يكون ركناً وما يكون سنة وما يكون أصلاً وما يكون رخصة في معنى الإكمال بالزيادة على القدر المفروض سواء ، ثم في المسح الذى هو رخصة لما لم يكن الاستيعاب ركناً كالسح بالخلف كان الإكمال فيه بالاستيعاب لا بالتكرار ، وكذلك في المسح الذى هو أصل ، وفيما يكون مسنوناً لما كان إقامة أصل السنة فيه بالاستيعاب كان الإكمال فيه بالتكرار كالضمضة ، وكذلك فيما هو ركن إذا كان إقامة الفرض لا تحصل إلا بالاستيعاب كان الإكمال فيه بالتكرار ، فيظهر فقه المسألة من هذا الوجه .

ومن ذلك ما علل به الشافعى في صوم التطوع إنه باشر فعل قرية لا يمضى في فاسدها فلا يلزمه القضاء بالإفساد ؛ لأننا نقول بموجب هذه العلة ؛ فإن عندنا القضاء لا يجب بالإفساد وإنما يجب بما وجب به الأداء وهو الشروع ، فإن غير العبارة وقال وجب أن لا يلزم بالشروع كالوضوء . قلنا : الشروع في العبادة باعتبار كونها مما لا يمضى في فاسدها لا يكون ملزماً عندنا بل باعتبار كونها مما تلزم بالنذر ، وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذى قاله لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذى قلنا ، ولا بد من إضافة الحكم إلى الوصف الذى هو ركن تعليقه ، فإن لم يجب باعتبار وصف لا يدل على أنه لا يجب باعتبار وصف آخر ، وعند ذلك يضطر إلى إقامة الدليل على أن الشروع غير ملزم وأنه ليس نظير النذر في كونه ملزماً ، فتبين فقه المسألة .

ومن ذلك قولهم إسلام الروى في الروى جائز لأنه أسلم مذروعاً في مذروع فيجوز كإسلام المروى بالروى ؛ لأننا نقول بموجبه ؛ فإن كونه مذروعاً في مذروع لا يفسد العقد عندنا ولكن هذا الوصف لا يمنع فساد العقد باعتبار

معنى آخر هو مفسد ؛ ألا ترى أنه يفسد بذكر شرط فاسد فيه وبترك قبض رأس المال في المجلس مع أنه أسلم مذبوحاً في مذبوح . فإذا جاز أن يفسد هذا العقد مع وجود هذا الوصف باعتبار معنى آخر بالاتفاق فلماذا لا يجوز أن يفسد باعتبار الجنسية فيضطر عند ذلك إلى الشروع في فقه المسألة والاستئصال بأن الجنسية لا تصلح علة لفساد هذا العقد بها إن أمكنه ذلك .

ومن ذلك تمليهم في الطلاق الرجعى إنها مطلقة فتكون محرمة الوطء كالبيان ؛ لأننا نقول بموجبه ؛ فإننا لا نجعلها محلة الوطء لكونها مطلقة بل لكونها منكوحة وبالاتفاق مع كونها مطلقة إذا كانت منكوحة تكون محلة الوطء كما بعد المراجعة ؛ فإن الطلاق الواقع بالرجعة لا يرتفع ولا يخرج من أن تكون مطلقة ، فيضطر حينئذ إلى الرجوع إلى فقه المسألة وهو أن وقوع الطلاق هل يمكن خلافاً في النكاح أو هل يكون محرماً للوطء مع قيام ملك النكاح ، وعلى هذا يدور فقه المسألة .

ومن ذلك ما قالوا في المحتملة لا يلحقها الطلاق لأنها ليست بمنكوحة ؛ فإن عندنا باعتبار هذا الوصف لا يكون محلاً لوقوع الطلاق عليها عند الإيقاع ولكن هذا لا يبق وصفاً آخر فيها يكون به محلاً لوقوع الطلاق عليها وهو ملك اليد الباقي له عليها ببقاء المدة^(١) فيضطر بهذا إلى الرجوع إلى فقه المسألة .

ومن ذلك تمليهم في إعتاق الرقبة الكافرة عن كفارة الظهار فإنه تحرير في تكفير فلا يتأدى بالرقبة الكافرة كما في كفارة القتل ؛ لأننا نقول بموجب هذا ؛ فإن عندنا لا يتأدى الواجب من الكفارة بهذا الوصف الذي قال بل بوجود الامتثال منه للأمر ، كما يتأدى بصوم شهرين متتابعين ، وبإطعام ستين مسكيناً عند العجز عن الصوم ، فيضطر عند ذلك إلى الرجوع إلى فقه المسألة وهو أن الامتثال لا يحصل هنا بتحرير الرقبة الكافرة كما لا يحصل في كفارة القتل ؛ لأن المطلق محمول على المقيد .

ومن ذلك قولهم في الأخ إنه لا يمتنع على أخيه إذا ملكه لأنه ليس

(١) كان في الأصلين بقاء اليد ، والصواب ما في المقتضى .

بينهما جزئية ؛ فإننا نقول بموجبه ؛ فباعتبار انعدام الجزئية بينهما لا يثبت العتق عندنا ولكن انعدام الجزئية لا ينفي وجود وصف آخر به تتم علة العتق وهو القرابة المحرمة للنكاح ، فيضطر عند ذلك إلى الشروع في فقه المسألة وهو أن القرابة المحرمة للنكاح هل تصلح متممة لعلّة العتق مع الملك بدون الولاد أم لا . وأكثر ما يذكر من الملل الطردية يأتي عليها هذا النوع من الاعتراض ، وهو طريق حسن لإلجاء أصحاب الطرد إلى الشروع في فقه المسألة .

فصل في المانعة

قال رضى الله عنه : المانعة على هذا الطريق على أربعة أوجه : إحداها في الوصف ، والثانية في صلاحية الوصف للحكم ، والثالثة في الحكم ، والرابعة في إضافة الحكم إلى الوصف ؛ وهذا لأن شرط صحة العلة عند أصحاب الطرد كون الوصف صالحاً للحكم ظاهراً وتعليق الحكم به وجوداً وعدماً . أما بيان النوع الأول فيما علل به الشافعى في الكفارة على من أفطر بالأكل والشرب قال : هذه عقوبة تتعلق بالجماع فلا تتعلق بغير الجماع كالرجم . لأننا لا نسلم أن الكفارة تتعلق بالجماع وإنما تتعلق بالإفطار على وجه يكون جنافية متكاملة ، وعند هذا النع يضطر إلى بيان حرف المسألة وهو أن السبب الموجب للكفارة الفطر على وجه تتكامل به الجنابة أو الجماع المدم للصوم ، وإذا ثبت أن السبب هو الفطر بهذه الصفة ظهر تقرر السبب عند الأكل والشرب وعند الجماع بصفة واحدة .

وبيان النوع الثانى فى تكرار المسح بالرأس فإن الحصم إذا علل فقال : هذه طهارة مسح فيسن فيها التثليث كاستنجاء بالأحجار . قلنا : لا سلم هذا الوصف فى الأصل ؛ فإن الاستنجاء إزالة النجاسة المينية ، فأما أن يكون طهارة بالمسح فلا ؛ ولهذا لو لم يتلوث شئ من ظاهر بدنه لا يكون عليه الاستنجاء ، ولهذا كان الفسل بالماء أفضل . ثم المسح الذى يدل على التخفيف لا يكون صالحاً لتعليق حكم التثليث به وبدون الصلاحية لا يصلح

التعليل ، فيضطر عند هذا المنع إلى الرجوع إلى حرف المسألة وهو إثبات التسوية بين المسوح والمفسول بوصف صالح لتعلق حكم التكرار به ، أو التفرقة بينهما بوصف المسح والفسل ؛ فإن أحدهما يدل على الاستيعاب والآخر يدل على التخفيف بعين المسح .

وكذلك تعليلهم في بيع تفاحة بتفاحتين إنه باع مطعوماً بمطعوم من جنسه مجازفة فلا يجوز كبيع صبرة بصبرة من حنطة . لأننا نقول : يعني بهذه المجازفة ذاتاً أم قدراً ؟ فلا يجد بداً من أن يقول ذاتاً ، فنقول : حينئذ يعني المجازفة في الذات صورة أم عياراً ، فلا يجد بداً من أن يقول عياراً ؛ لأن المجازفة من حيث الصورة في الذات لا تمنع جواز البيع بالاتفاق ؛ فإن بيع قفيز حنطة بقفيز حنطة جائز مع وجود المجازفة في الذات صورة ، وربما يكون أحدهما أكثر في عدد الحبات من الآخر . وإذا ادعى المجازفة عياراً قلنا : هذا الوصف إنما يستقيم فيما يكون داخلاً تحت الميار والتفاح وما أشبهه لا يدخل تحت الميار ، فلا يكون هذا الوصف صالحاً لهذا الحكم ؛ ولأن المساواة كلاً شرط جواز العقد في الأموال الربوية بالإجماع ؛ ومن ضرورته أن يكون ضده وهو الفضل في الميار مفسداً للعقد ، والفضل في الميار لا يتحقق فيما لا يدخل تحت الميار ، كما أن المساواة في الميار الذي هو شرط الجواز عنده لا يتحقق فيما لا يدخل تحت الميار ، فيضطر عند هذا إلى بيان الحرف الذي تدور عليه المسألة وهو أن حرمة العقد في هذه الأموال عند المقابلة بجنسها أصل ، والجواز يتعلق بشرطين : المساواة في الميار ، واليد باليد . وعندنا جواز العقد فيها أصل كما في سائر الأموال ، والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل في الميار وذلك لا يتحقق إلا فيما تتحقق فيه المساواة في الميار ؛ إذ الفضل يكون بعد تلك المساواة ، ولا تتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت الميار أصلاً .

ومن ذلك تعليلهم في الثيب الصغيرة لا يزوجهما أبوها لأنها ثيب يرجى مشورتها ، فلا ينفذ العقد عليها بدون رأيها كالنائمة والمنمى عليها .

لأننا نقول : ما تمنون بقولكم بدون رأيها ؟ رأى قائم في الحال
أم رأى سيحدث أم أيهما كان ؟ فإن قالوا أيهما كان فهو باطل من الكلام ؛
لأن الثيب المجنونة تزوج في الحال ورأيها غير مأنوس عنها لتوهم الإفاقة ،
فلا نجد بدا من أن نقول المراد رأى قائم لها ، وهذا ممنوع في الفرع ؛ فإنه
ليس لها رأى قائم في الحال في النع ولا في الإطلاق ؛ فإن من لم يجوز
تزويجها لم يفصل في ذلك بين أن يكون المقد رأيها [وبدون رأيها^(١)]
ومن جوز المقد فكذلك لم يفصل ، فمرفنا أنه ليس لها رأى قائم ،
وما سيحدث من علة أو مانع لا يجوز أن يكون مؤثراً في الحكم قبل
حدوثه ، ومن جوز حدوثه في النع لا في الإثبات ؛ إذ الحكم لا يسبق
علته ، فيضطر عند بيان النع بهذه الصفة إلى الرجوع إلى حرف المسألة وهو
أن رأى الولي هل يقوم مقام رأيها لانعدام اعتبار رأيها في الحال شرعاً
فيما يرجع إلى النظر لها كما في المسال والبكر والغلام أم لا يقوم رأيه مقام
رأيها لما في ذلك من تفويت الرأي عليها إذا صارت من أهل الرأي بالبلوغ ؟
وبمثل هذا الحد يتبين عوار من شرع في الكلام بناء على حسن الظن قبل
أن يتميز له الصواب من الخطأ بطريق الفقه .

وبيان المانعة في الحكم كثيرة . منها تعليلهم في تكرار السح بأنه
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كفصل الوجه ؛ لأننا لا نسلم هذا الحكم في
الأصل ، فالمسنون هناك عندنا ليس التكرار بل الإكمال بالزيادة على قدر
المفروض في محله من جنسه كما في أركان الصلاة ؛ فإن إكمال ركن القراءة
بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وهو تلاوة القرآن . وكذلك
الركوع والسجود إلا أن في الفصل لما كان الاستيعاب فرضاً لا يتحقق
فيه الإكمال بهذه الصفة إلا بالتكرار ، فكان التكرار مسنوناً لغيره وهو
تحصيل صفة الإكمال به لا لعينه ، وفي المسح الاستيعاب ليس بركن
فيقع الاستغناء عن التكرار في إقامة سنة الكمال ، بل بالزيادة على القدر

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

المفروض باستيماب جميع الرأس بالمسح مرة واحدة يحصل الإكمال ، وما كان مشروعاً لغيره فإلما يشرع باعتباره في موضع تتحقق الحاجة إليه ، فأما إذا كان ما شرع لأجله يحصل بدونه لا يفيد اعتباره ؛ ألا ترى أنه لو كرر المسح في ربع الرأس أو أدنى ما يتناوله الاسم^(١) لا يحصل به كمال السنة ما لم يستوعب جميع الرأس بالمسح ، فهذا يبين أن الإكمال هنا بالاستيماب وأنه هو الأصل ، فيجب التخصيص إليه إلا في موضع يتحقق العجز عنه بأن يكون الاستيماب ركناً كما في المفسولات فينشد يصار إلى الإكمال بالتكرار ، ولا يلزمنا المسح بالأذنين فإنه مسنون لإكمال المسح بالرأس وإن لم يكن في محل المفروض حتى لا يتأدى مسح الرأس بمسح الأذنين بحال ؛ لأن ذلك المسح لإكمال السنة في المسح بالرأس ، ولهذا لا يأخذ لأذنيه ماء جديداً عندنا ، ولكن يمسح مقدمهما ومؤخرهما مع الرأس ، والمسح فيهما أفضل من الفصل إلا أن كون الأذنين من الرأس لما كان ثابتاً بالسنة دون نص الكتاب يثبت اتحاد المحل فيما يرجع إلى إكمال السنة به ولا تثبت المحلبة فيما يتأدى به الفرض الثابت بالنص فقلنا لا ينوب مسح الأذنين عن المسح بالرأس لهذا .

ومن ذلك تمليلهم في صوم رمضان بمطلق النية أنه صوم فرض فلا يتأدى بدون التمين بالنية كصوم القضاء . فإننا نقول : ما تمنون لهذا الحكم ؟ التمين بالنية بعد التمين أو قبل التمين أم في الوجهين جميعاً ؟ فلا يجدون بدا من أن يقولوا قبل التمين ؛ لأن بعد التمين التمين غير معتبر وهو ليس بشرط في تأدى صوم القضاء ، وإذا قالوا قبل التمين قلنا : هذا ممنوع في الفرع ؛ فإن التمين حاصل هنا بأصل الشرع إذ المشروع في هذا الزمان صوم الفرض خاصة فغيره ليس بمشروع ، فلا نجد بدا حينئذ من الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن نية التمين هل يسقط اشتراطه بكون المشروع متميناً في ذلك الزمان أم لا يسقط اعتباره ؟ .

(١) وفي النسختين : قلنا لا يحصل .

ومن ذلك تحليلهم في بيع المعلوم الذى لا يدخل تحت الميار بجنسه أنه باع مطعوماً بمطعوم من جنسه لا تعرف المساواة بينهما في الميار فيكون حراماً كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة . فإننا نقول : إيش^(١) تمنون بهذا الحكم ؟ أهو حرمة مطلقة أم حرمة إلى غاية التساوى ؟ فإن قالوا : بنا غنية عن بيان هذا . قلنا : لا كذلك ، فالحرمة الثابتة إلى غاية غير الحرمة المطلقة ، والحكم الذى يقع التحليل له لا بد أن يكون معلوماً . فإن قال : أعنى الحرمة المطلقة ، منعنا هذا الحكم في الأصل ؛ لأن الحرمة هناك ثابتة إلى غاية وهي المساواة في القدر ، وإن عنى الحرمة إلى غاية فقد تمذر إثبات هذه الحرمة بالتحليل في الفرع ؛ لأن إثبات الحرمة إلى غاية إنما يتحقق في مال يتصور فيه تلك الغاية ، وما لا يدخل تحت الميار لا يتصور فيه الغاية وهي المساواة في الميار ، فكيف يتحقق إثبات الحرمة فيه إلى غاية ؟ وعند هذا النع يضطر إلى الرجوع إلى حرف المسألة كما أشرنا إليه .

ومن ذلك تحليلهم في السلم في الحيوان أنه مال يثبت ديناً في الذمة مهرأ فيثبت ديناً في الذمة سلباً كالثياب . فإننا نقول : ما معنى قولكم يثبت ديناً في الذمة ؟ أتريدون به معلوم الوصف أم معلوم المالية والقيمة ؟ فإن قال : أعنى معلوم الوصف ، منعنا ذلك في الأصل وهو المهر ؛ فقد قامت الدلالة لنا على أنه لا يشترط فيما يثبت في الذمة مهرأ أن يكون معلوم الوصف . فإن قال : نعنى معلوم المالية والقيمة ، منعنا ذلك في الفرع ؛ فإن الحيوان بمد ذكر الأوصاف يتفاوت في المالية تفاوتاً فاحشاً وإن قالوا : لا حاجة بنا إلى هذا التعيين ، قلنا لا كذلك ، فاعتبار أحد الدينين بالآخر لا يصح ما لم يثبت أنهما نظيران ولا طريق لثبوت ذلك إلا الإيجاد في الطريق الذى يثبت به كل واحد من الدينين في الذمة ، وعند ذلك يضطر إلى الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن إعلام المسلم فيه على وجه لا يبق فيه تفاوت فاحش فيما هو المقصود وهو المالية على وجه يلتحق بذوات الأمثال في صفة المالية هل يكون شرطاً لجواز عقد السلم أم لا ؟

(١) وفي الهندية : أى شىء .

ومن ذلك تمليلهم في اشتراط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام أن المقد جمع بدلين يجري فيهما ربا الفضل فيشترط التقابض كالأثمان ، فإننا نقول : إيش المراد بقولكم فيشترط فيهما تقابض ؟ أهو التقابض لإزالة صفة الدينية أو لإثبات زيادة معنى الصيانة^(١) وأحدها يخالف الآخر فلا بد من بيان هذا . فإن قالوا : لمعنى الصيانة ، منعنا هذا الحكم في الأثمان ، فاشتراط التقابض هناك عندنا لإزالة صفة الدينية ؛ فإن النقود لا تتمين في العقود ما لم تقبض ، والدين بالدين حرام شرعاً . وإن قالوا : لإزالة صفة الدينية ، لا يتمكنون من إثبات هذا الحكم في الفرع ، فالطعام يتمين في المقد بالتمين من غير قبض فلا يجدون بدا من الرجوع إلى حرف المسألة وهو بيان أن اشتراط القبض في الصرف ليس لإزالة صفة الدينية بل للصيانة عن معنى الربا ، بمنزلة المساواة في القدر .

ومن ذلك قولهم في من اشترى أباه ناوياً عن كفارة يمينه إنه عتق الأب فلا تتأدى به الكفارة كما لو ورثه ؛ لأننا نقول : إن عنيتم أنه لا تتأدى الكفارة بالعتق فنحن نقول في الفرع لا تتأدى الكفارة بالعتق بل^(٢) الكفارة تتأدى بفعل منسوب إلى الكفر والعتق وصف في المحل ثابت شرعاً ، وإن عنيتم الإعتراف فهذا غير موجود في الأصل ؛ لأنه لا صنع للوارث في الإرث حتى يصير به معتقاً ، وعند هذا لا بد من الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن شراء القريب هل هو إعتاق بطريق أنه متمم علة العتق ؟ أم ليس بإعتاق وإنما يحصل العتق به حكماً للملك ؟

ومن ذلك قولهم في أن الكفارة لا تتأدى بطعام الإباحة إنه نوع تكفير يتأدى بالتمليك [فلا يتأدى بدون التمليك^(٣)] كالكسوة ؛ لأننا نقول : لا تتأدى بدون التمليك مع امتثال الأمر [أم بدون امتثال الأمر . فإن قال : في غنية عن بيان هذا ، قلنا : لا كذلك ؛ لأن التكفير مأمور به شرعاً فلا يتأدى

(١) أى الصيانة عن الربا — هامش العثمانية .

(٢) وفي العثمانية والهندية : إذ الكفارة .

(٣) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

المأمور به إلا بما فيه امتثال الأمر . فإن قال : مع امتثال الأمر ، منعنا هذا الحكم في الأصل وهو إغارة الثوب من المسكين . وإن قال : بدون امتثال الأمر^(١) [قلنا : هذا مسلم ولكننا نمنع انعدام امتثال الأمر في الفرع ، والمأمور به هو الإطعام ، وحقيقته التمكن من الطعام ؛ فيضطر إلى الرجوع إلى حرف المسألة أو هو أن حقيقة معنى الإطعام أهو التمكن بالتمدية والتمشية أم التملك ؟

ومنه قولهم في القطع والضمان إنهما يجتمعان لأنه أخذ مال الغير بغير إذن مالكة فيكون موجباً للضمان كالأخذ غصباً . فإننا نقول : ما معنى هذا الحكم ؟ أهو أن يكون موجباً للضمان مع وجود ما ينافيه ، أم عند عدم ما ينافيه ؟ فإن قال : مع وجود ما ينافيه ، منعنا ذلك في الأصل ؛ فإن غصب الباغي مال العادل لا يكون موجباً للضمان وإن كان آخذاً بغير حق وبغير إذن المالك . وإن قال : عند عدم ما ينافيه ، قلنا : بموجبه ولكن لا نسلم انعدام ما ينافي الضمان هنا ؛ فإن قطع اليد بسبب السرقة مناف للضمان عندنا أو مسقط له كالإبراء ، فلا يجد بدا من الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن استيفاء القطع هل يكون منافياً للضمان أم لا ؟

وأما بيان إضافة الحكم إلى الوصف فهو على ما ذكرنا في القول بموجب العلة ؛ فإن إضافة الحكم إلى العمل الطردية ليس بدليل موجب إضافة الحكم إلى ذلك الوصف ، بل لكونه موجوداً عند وجوده ومعدوماً عند عدمه ، وقد بينا أن العدم لا يصلح لإضافة الحكم إليه وكذلك كل تعليل يكون بنفي وصف أو حكم ؛ فإننا نمنع صلاحية ذلك الوصف لإضافة الحكم إليه ، نحو تعليلهم في الأخ أنه لا يمتنع على أخيه إذا ملكه لأنه ليس بينهما بعضية كابن العم ؛ فإننا نمنع في ابن العم أن يكون انتفاء العتق عند دخوله في ملكه لهذا الوصف إذ العدم لا يجوز أن يكون موجباً شيئاً . وكذلك قولهم في النكاح إنه لا يثبت بشهادة الرجال والنساء لأنه ليس بمحل كالحدود .

فإنما نمنع إضافة هذا الحكم في الحدود إلى هذا الوصف ؛ لأن كون الحد ليس بمال لا يصلح علة لامتناع ثبوته بشهادة النساء مع الرجال . وتعليقهم في الإحصار بالمرض أنه لا يفارقه ما حل به بالإحلال كالذي ضل الطريق المانعة في الأصل على هذا الوجه . وتعليقهم في المبتوتة أنها لا تسوجب النفقة ولا يلحقها الطلاق لأنها ليست بمنكوحة كالاطلقة قبل الدخول ؛ فإنما نمنع إضافة هذا الحكم في الأصل إلى هذا الوصف إذ المدم لا يصلح أن يكون موجباً شيئاً . وعلى هذا فخرج ما شئت من المسائل .

فصل في بيان فساد الوضع

قال رضى الله عنه : اعلم بأن فساد الوضع في الملل بمنزلة فساد الأداء في الشهادة وأنه مقدم على النقض ؛ لأن الاطراد إنما يطلب بعد صحة العلة ، كما أن الشاهد إنما يشتغل بتغييره بعد صحة أداء الشهادة منه ؛ فأما مع فساد في الأداء لا يصار إلى التعليل لكونه غير مفيد . ثم تأثير فساد الوضع أكثر من تأثير النقض ؛ لأن بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال إلى علة أخرى ، فأما النقض فهو جحد مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر . وبيانه فيما قال الشافعى في إسلام أحد الزوجين إن الحادث بينهما اختلاف الدين ، فالفرقة به لا تتوقف على قضاء القاضى كالفرقة بردة أحد الزوجين . لأننا نقول : هذا الاختلاف إنما حصل بإسلام من أسلم منهما ، فأما باعتبار بقاء من بقى على الكفر الحال حال الموافقة فقد كان بينهما الموافقة وهذا على دينه ، فعرفنا أن الاختلاف الحادث بإسلام المسلم منهما هو سبب لعصمة الملك وزيادة معنى الصيانة فيه ، فالتعليل به لاستحقاق الفرقة يكون فاسداً وضماً في الفرع وإن كان صحيحاً في الأصل من حيث إن الاختلاف هناك حادث بالردة وهى سبب لزوال الملك والعصمة . وكذلك قولهم في المسح بالرأس إنه ركن في الطهارة فيسن تثليثه كنفسل الوجه فاسد وضماً ؛ لأنه يرد المسح البنى

على التخفيف إلى الفصل المبني على المبالغة ليثبت في المسح زيادة غلظ فوق ما في الفصل ؛ فإن في الفصل الإكمال بالتثليث في محل الفرض خاصة ، وبهذا التعليل يجعل التثليث في المسموح مشروعاً للإكمال في موضع الفرض وغير موضع الفرض ؛ فإن الفرض يتأدى بالربع وهو يجعل التثليث مسنوناً بالاستيعاب .

ومن ذلك قولهم في الصلوة إذا حج بنية النفل يقع عن الفرض لأن فرض هذه العبادة يتأدى بمطلق النية فيتأدى بنية النفل أيضاً كالزكاة ؛ فإن التصديق بالنصاب على الفقير بمطلق النية لما كان يتأدى به الزكاة فنية النفل كان كذلك . ولكننا نقول : هذا فاسد وضماً ؛ لأنه بهذا الطريق يرد المفسر إلى المجمل ، ويحمل القيد على المطلق ، وإنما المجمل يرد إلى المفسر ليصير به معلوم المراد ، والمطلق يحمل على القيد عنده في حادثتين أو في حكيتين ، وعندنا في حادثة واحدة في حكم واحد ، حتى رددنا مطلق القراءة في صوم ثلاثة أيام في اليمين إلى القيد بالتتابع في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ، وأحد لا يقول القيد يحمل على المطلق ، وهو نظير مطلق النقد ينصرف إلى نقد البلد المعروف لدلالة العرف ، فأما القيد بنقد آخر فإنه لا يحمل على المطلق لينصرف إلى نقد البلد .

ومن ذلك قولهم في علة الربا إن صفة الطعم معنى يتعلق به البقاء ، يعنون أن بقاء النفس يكون بالطعم فيكون ذلك علة موجبة لزيادة شرطين^(١) في العقد على المظوم عند مقابلة^(٢) الجنسية . ونحن نقول : هذا فاسد وضماً ؛ لأن البيع في الأصل ما شرع إلا للحاجة ولهذا اختص بالمال الذي بذله لحوائج الناس ، وصفة الطعم تكون عبارة عن أعظم أسباب الحاجة إلى ذلك المال ؛ لأن ما يتعلق به البقاء يحتاج إليه كل واحد ، وذلك إنما يصلح علة لصحة العقد وتوسعة الأمر فيه لا للحرمة ؛ لأن تأثير الحاجة في

(١) أي التساوى والتفاضل — هامش الثمانية .

(٢) وفي الثمانية والهندية : مقابلته بجنسه .

الإباحة بمنزلة إباحة الميتة عند الضرورة ؛ ولهذا حل لكل واحد من الفائتين تناول مقدار الحاجة من الطعام والملف الذى يكون فى الغنيمة فى دار الحرب قبل القسمة بخلاف سائر الأموال ، فكانت الملة فاسدة وضماً مع أنه لا تأثير لها فى إثبات المائلة بين الموضين الذى هو شرط جواز العقد بالنص .

ومن ذلك قولهم فى طول الحرة إن الحر لا يجوز له أن يرق ماءه مع غنيته عنه ، كما لو كان تحتته حرة ؛ فإن تأثير الحرية فى أصل الشرع فى استحقاق زيادة النعمة والكرامة وفى إثبات صفة الكمال فى الملك ، ولهذا حل للحر أربع نسوة بالنكاح ولم يحل للعبد إلا اثنتان ، فالتعليل لإثبات الحجر عن العقد بصفة الحرية فيما لا يثبت الحجر عنه بسبب الرق يكون فاسداً فى الوضع مخالفاً لأصول الشرع .

ومن ذلك قولهم^(١) فيمن جن فى وقت صلاة كامل أو فى يوم واحد فى الصوم إنه لا يلزمه القضاء ؛ لأن الخطاب عنه ساقط أصلاً ووجوب القضاء يبتنى على وجوب الأداء ، بمنزلة ما لو جن أكثر من يوم وليلة فى الصلاة ، أو استوعب الجنون الشهر كله فى الصوم . ونحن نقول : هذا فاسد وضماً ؛ لأن الحادث بالجنون محرز عن فهم الخطاب والائتمار بالأمر ولا أثر للجنون فى إخراجه من أن يكون أهلاً للعبادة ؛ لأن ذلك يبتنى على كونه أهلاً لثوابها ، والأهلية لثواب العبادة بكونه مؤمناً والجنون لا يبطل إيمانه ؛ ولهذا يرث المجنون قريبه السلم ، ولا يفرق بين المجنونة وزوجها المسلم . والدليل عليه أنه لا يبطل إحرامه بسبب الجنون ، فدل أنه لا يبطل به إيمانه فكذلك لا يبطل صومه ، حتى لو جن بعد الشروع فى الصوم بقى صائماً ، ولا وجه لإنكار هذا ؛ فإن بعد صحة الشروع فى الصوم لا يشترط قيام الأهلية للبقاء فيها سوى الكف عن اقتضاء الشهوات ، والجنون لا ينفى تحقق هذا الفعل ، وإذا بقى صائماً حتى تأدى منه عرفنا أنه تأدى فرضاً كما شرع

(١) وفى الهذبة « تعليلهم » مكان « قولهم » .

فيه ، ولا يتحقق ذلك إلا مع تقرر سبب الوجوب في حقه . والدليل عليه بقاء حجة الإسلام فرضاً له بعد الجنون ، وبقاء ما أدى من الصلاة في حالة الإفاقة فرضاً في حقه ؛ فهذا التحقيق يتبين أن سبب الوجوب متحقق مع الجنون ، والخطاب بالأداء ساقط عنه لمعجزه عن فهم الخطاب ، وذلك لا ينفي صحة الأداء فرضاً ، بمنزلة من لم يبلغه الخطاب ؛ فإنه تتأدى منه العبادة بصفة الفرضية كمن أسلم في دار الحرب ولم تبلغه فرضية الخطاب^(١) لا يكون مخاطباً بها ومع ذلك إذا أداها كانت فرضاً له . وكذلك النائم والمغمى عليه ؛ فإن الخطاب بالأداء ساقط عنهما قبل الانتباه والإفاقة ثم كان السبب متقدراً في حقهما ، فكان التعنيل بسقوط فعل الأداء عنه لمعجزه عن فهم الخطاب على نفي سبب الوجوب في حقه أصلاً ، فيسكون فاسداً وضماً مخالفاً للنص والإجماع ؛ ولأن الخطاب بالأداء يشترط لثبوت التمكن من الانتباه وذلك لا يكون بدون العقل والتمييز ، فسقوطه لانعدام شرطه لا يجوز أن يكون دليلاً على نفي تقرر السبب ، وثبوت الوجوب الذي هو حكم السبب على وجه لا صنع للعبد فيه بل هو أمر شرعى يختص بمحل صالح له وهو الذمة ، فإذا ثبت تقرر السبب ثبت صحة الأداء ، ووجوب القضاء عند عدم الأداء بشرط أن لا يلحقه الحرج في القضاء ؛ فإن الحرج عذر مسقط بالنص ؛ قال تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » وقال تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » فعند تطاول الجنون حقيقة أو حكماً بتكرار الفوائت من الصلوات وباستيعاب الجنون الشهر كله أسقطنا القضاء لدفع الحرج وهو عذر مسقط . ومعنى الحرج فيه أنه تتضاعف عليه العبادة المشروعة في وقتها ، ولا يشتهى معنى الحرج في الأداء عند تضاعف الواجب ؛ ولهذا أسقطنا بمذر الحيض قضاء الصلوات لأنها تنبت بالحیض في كل شهر عادة والصلاة تلزمها في اليوم واللييلة خمس مرات ، فلو أوجبنا القضاء تضاعف الواجب في زمان الطهر ، ولا يسقط بالحیض قضاء الصوم ؛ لأن فرضية

(١) وفي نسخة : العبادات .

الصوم في السنة في شهر واحد وأكثر الحيض في ذلك الشهر عشرة ،
فإيجاب قضاء عشرة أيام في أحد عشر شهراً لا يكون فيه كثير حرج
ولا يؤدي إلى تضاعف الواجب في وقته . وكذلك إذا لزمها صوم شهرين
في كفارة القتل فأفطرت بعذر الحيض لم يلزمها الاستقبال ، بخلاف ما إذا
لزمها صوم عشرة أيام متتامة بالنذر فأفطرت بعذر الحيض في خلالها يلزمها
الاستقبال لأنها قلما تجد شهرين خاليين عن الحيض عادة ، ففي التحرز عن
الفطر بعذر الحيض في شهرين معنى الحرج ولا يتحقق ذلك في عشرة أيام ؛
ولهذا أسقطنا قضاء المبادات عن الصبي بعد البلوغ ؛ لأن الصبي لا يكون
إلا متطاولاً عادة فيتحقق معنى الحرج في إيجاب القضاء . ولم يسقط القضاء عن
النائم لأنه لا يكون متطاولاً عادة فلا يلحقه الحرج في إيجاب القضاء بعد
الانتباه ، وألحقنا الإغماء بالجنون في حكم الصلاة ؛ لأن ذلك يوجد عادة في
مقدار ما يتكرر به الغائث من الصلاة ، وألحقناه بالنوم في حكم الصوم
لأنه لا يتناول عادة بقدر ما يثبت به حكم تطاول الجنون في حكم الصوم
وهو أن يستوعب الشهر كله .

ومن ذلك قولهم في النقود إنها تتمين في عقود المعاوضات لأنها تتمين في
التبرعات كالهبة والصدقة فتتمين في المعاوضات بمنزلة الحنطة وسائر السلع ؛ لأننا
نقول : هذا التعليل فاسد وضماً ؛ فإن التبرعات مشروعة في الأصل للإيثار بالعين
لا لإيجاب شيء منها في الذمة والمعاوضات لإيجاب^(١) البذل بها في الذمة ابتداء ؛
ألا ترى أن البيع في العرف الظاهر إنما يكون بثمن يجب في الذمة ابتداء ،
والنكاح يكون بصداق يجب في الذمة ابتداء ، فكان اعتبار ما هو مشروع للإلزام
في الذمة ابتداء إنما هو مشروع لنقل الملك واليد في العين من شخص إلى
شخص في حكم التمين فاسداً وضماً ؛ ألا ترى أن البيع لما كان لنقل الملك
واليد في عين المقود عليه لم يجوز أن يكون موجباً للبيع في الذمة ابتداء
لا رخصة بسبب الحاجة إليه في السلم وذلك حكم ثابت بخلاف القياس ،

(١) وفي الثمانية : في إيجاب .

ففيما يكون البيع موجباً له في الذمة ابتداءً وهو الثمن لا يجوز أن يحمل موجباً
نقل الملك واليد فيه من شخص إلى شخص بالتميين ، وقد عرفنا أنه لا يستحق
النقد بالمقد الذي هو معاوضة إلا ثمناً ، ومع التميin لا يمكن إثبات موجب ؛
فظهر أن هذا التميin لم يصادف محله وأنه بمنزلة هبة المال ديناً في ذمته
من إنسان فإنه لا يكون صحيحاً ؛ لأن موجب الهبة نقل الملك واليد في العين
فلا يجوز أن يحمل موجب الإيجاب في الذمة ابتداءً بالشك ، وما كان تميin
النقد في عقد المعاوضة إلا نظير الإيجاب في الذمة ابتداءً بمقد الهبة ، فكما
أن ذلك يناق صحة العقد لأن موجب نقل الملك في العين واليد فبدون موجب
لا يكون صحيحاً ، فهنا لو تميin بطل العقد ؛ لأنه ينعدم ما هو موجب هذا
العقد في الثمن وهو الإلزام في الذمة ابتداءً ، وفي الحنطة كذلك ؛ فإنه متى
كان ثمناً كان واجباً في الذمة ابتداءً ، فأما بمد التميin يصير مبيعاً فيكون
موجب العقد فيه تحويل ملك العين واليد من شخص إلى شخص ، والسلم
لا تكون إلا مبيعة ؛ ولهذا لا يجوز ترك التميin فيها في غير موضع الرخصة
وهو السلم الذي هو ثابت بخلاف القياس ؛ لأنه لو صح ذلك كان ثابتاً بالعقد
في الذمة ابتداءً وهو خلاف موجب العقد فيها .

ومن ذلك قولهم في المشتري إذا أفلس في الثمن قبل النقد إنه يثبت
للبائع حق نقض البيع واسترداد سلته ؛ لأن الثمن أحد العوضين في البيع
فالمعجز عن تسليمه بحكم العقد يثبت للمتملك حق فسخ العقد دفعاً للضرر
عن نفسه كالموض الآخر وهو المبيع إذا كان عيناً فمعجز البائع عن تسليمه
بالإباق أو كان ديناً كالسلم فمعجز البائع عن تسليمه بانقطاعه عن أيدي
الناس . لأننا نقول : هذا التعليل فاسد وضماً ؛ فإن موجب البيع في المبيع
استحقاق ملك العين واليد ؛ ولهذا لا يجوز بيع العين قبل وجود الملك واليد
للبائع في المبيع ؛ لأنه لا يتحقق منه اكتساب سبب استحقاق ذلك لغيره
إذا لم يكن مستحقاً له ، وكذلك في المبيع الدين يشترط قدرته على التسليم
باكتسابه حكماً بكونه موجوداً في العالم وباشتراط الأجل الذي هو مؤثر

في قدرته على التسليم باكتسابه في المدة أو إدراك غلاته ، فأما موجب العقد في الثمن التزامه في الذمة ابتداء ؛ والشرط فيه ذمة صالحة للالتزام فيها ؛ ولهذا لا يشترط قيام ملك المشتري في الثمن وقدرته على تسليمه عند العقد حقيقة وحكماً . فتبين بهذا أن بسبب المعجز عن تسليم المقود عليه يتمكن خلل فيما هو موجب العقد فيه [وهو ^(١)] مستحق به ، وبسبب المعجز عن تسليم الثمن لا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد فيه وهو التزام [الثمن ^(٢)] في الذمة ، وأى فساد أبين من فساد قول من يقول إذا ثبت حق الفسخ عند تمكن الخلل في موجب العقد ينبغي أن يثبت حق الفسخ بدون تمكن الخلل في موجب العقد . والدليل على ما قلنا جواز إسقاط حق قبض الثمن بالإبراء أصلاً وعدم جواز ذلك في المبيع المعين قبل القبض حتى إنه إذا وهبه من البائع وقبله كان فسخاً للبيع بينهما . ولا يدخل على ما ذكرنا الكتابة ، فإن معجز المكاين عن أداء بدل الكتابة بعد محل الأجل تمكن المولى من الفسخ ، والبدل هناك معقود به يثبت في الذمة ابتداء ولا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد فيه بسبب المعجز عن تسليمه ؛ لأن موجب العقد لزوم بدل الكتابة على أن يصير ملكاً للمولى بعد حل الأجل بالأداء ؛ فإن المولى لا يستوجب على عبده ديناً ؛ ولهذا لا تجب الزكاة في بدل الكتابة ولا تصح الكفالة به . فمرفنا أن الملك هناك لا يسبق الأداء ، فإذا عجز عن الأداء فقد تمكن الخلل في الملك الذي هو موجب العقد فيه ، فأما هنا موجب العقد ملك الثمن ديناً في الذمة ابتداء وذلك قد تم بنفس العقد ، وبسبب الإفلاس لا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد ؛ ولهذا لو مات مفلساً لا يتمكن البائع من فسخ العقد أيضاً وإن لم تبق صلاحية المحل وهو الذمة بعد موته مفلساً ؛ لأن بنفس العقد قد تم موجب العقد فيه فما كان فواته بعد ذلك إلا بمنزلة هلاك المبيع بعد القبض وذلك لا يوجب انفساخ العقد ولا يثبت للمشتري به حق الفسخ فهذا مثله . وهذه المسائل فقههم فيها بطريق إحالة العلة أظهر وأنور للقلوب ، وقد بينا فساد الوضع

(١) زيادة من الهندية .

(٢) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

في علمهم فيها ليتبين لك أن أكثر ما يملكون به في المسائل بهذا الطريق فاسد إذا تأملت فيه ، وأن أعدل الطرق في تصحيح العلة ما كان عليه السلف من اعتبار التأثير .

فصل المناقضة

قد بينا تفسير النقض وحده فيما مضى ، وهذا الفصل لبيان الدفع بالمناقضة يلجى أصحاب الطرد إلى الاحتجاج بالتأثير .

وبيانه فيما علل به الشافعى رحمه الله في اشتراط النية في الوضوء أن التيمم والوضوء طهارتان كيف يفترقان ؛ لأن عند إطلاق إنكار التفرقة بينهما ينتقض بكل وجه يفترقان فيه من اشتراط أصل الفعل في التيمم دون الوضوء ، ومن اشتراط الأعضاء الأربعة في الوضوء دون التيمم ، ومن صفة كل واحد منهما ، وغير ذلك مما يفترقان فيه . فإن قال : عنيت إثبات القسوية بينهما في اشتراط النية خاصة بهذا الوصف ، قلنا : هو باطل بفصل النجاسة عن الثوب أو البدن فإنه طهارة ثم لا يشترط فيه النية ، فيضطر عند ذلك إلى الرجوع إلى التأثير وهو أن كل واحد منهما طهارة حكيمية غير معقولة المني بل ثابتة شرعاً بطريق التعبد ؛ إذ ليس على الأعضاء شيء يزول بهذه الطهارة والعبادة لا تتأدى بدون النية ، بخلاف غسل النجاسة فإنه معقول بما فيه من إزالة عين النجاسة عن الثوب أو البدن . ونحن نقول : الماء بطبعه مطهر كما أنه بطبعه مزيل فإنه خلق لذلك ؛ قال الله تعالى : « وأزلنا من السماء ماء طهورا » والطهور الطاهر بنفسه المطهر لغيره يعمل في التطهير من غير النية ، كالتار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الإحراق بغير النية ، ثم الحدث لا يختص بالأعضاء بل يثبت حكمه في جميع البدن كالجنابة والحيض والنفاس ؛ لأنه لو اختص بموضع كان أولى المواضع به مخرج الحدث ولا يثبت لزوم التطهير في ذلك الموضع ؛ فعرفنا أنه ثابت في جميع البدن إلا أن الشرع أقام غسل الأعضاء التي هي ظاهرة وهي بمنزلة الأمهات في تطهيرها بالماء مقام جميع البدن تيسيراً على العباد ؛ لأن إقامة الفصل فيها تيسير على وجه

لا يتسير في سائر أجزاء البدن ، وسبب الحدث تتم به البلوى^(١) ويمتد تكراره في كل وقت ، وبقي حكم تطهير جميع البدن بالغسل في الجنابة والحيض والنفاس على أصل القياس ؛ فظهر أن مالا يعقل فيه المعنى بل هو ثابت شرعاً إقامة الحال المخصوصة مقام جميع البدن لا فعل هو استعمال الماء في حصول الطهارة به ، وكلامنا في اشتراط النية في الفعل الذى يحصل به الطهارة دون المحل ، وفي هذه الطهارة من الحدث والجنابة بمنزلة غسل النجاسة . وكذلك المسح بالرأس فإنه قائم مقام فعل الغسل^(٢) الذى هو تطهير في ذلك العضو بمعنى التيسير ، بخلاف التيمم فإنه في الأصل تلويث وتغيير وهو ضد التطهير ، ولهذا لا يرتفع به الحدث ، فعرفنا أنه جعل طهارة لضرورة الحاجة إلى أداء الصلاة فإنما يكون طهارة بشرط إرادة الصلاة وهذا الشرط لا يتحقق إلا بالنية ، وما يقول إن في الوضوء والاعتسال معنى العبادة فشرط العبادة النية فهو مسلم عندنا ، ومتى لم توجد النية لا يكون وضوء عبادة ، ولكن الطهارة التى هى شرط صحة أداء الصلاة ما يكون مزيلاً للحدث لا ما يكون عبادة ، واستعمال الماء في محل الطهارة بدون النية مزيل للحدث ؛ فهذا التقرير تبين أن الوضوء نوعان : نوع هو عبادة وهو لا يحصل بدون النية ، ونوع هو مزيل للحدث وهو حاصل بغير النية بمنزلة الغسل الذى هو مزيل للنجاسة وهو مثبت شرط جواز الصلاة .

ومن ذلك قولهم : الطلاق ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحذود . فإن مطلق هذه العبارة تنتقض بالبكارة والرضاع فلا بد من الرجوع إلى التأثير وهو أن شهادة النساء مع الرجال ليس بحجة أصلية ولكنها حجة ضرورة يجوز العمل بها شرعاً فيما تكثر به البلوى والمعاملة فيه بين الناس في كل وقت ، وذلك الأموال وما يتبع الأموال ، فقها لا يكثر فيه البلوى لا تجعل فيه شهادة النساء

(١) وفي الهندية : وسبب الحدث تتم البلوى .

(٢) أى الفعل الذى تحصل به الطهارة وهو استعمال الماء معقول المعنى وإقامة الأعضاء الأربعة مقام جميع البدن غير معقول - هامش الثمانية .

حجة ، والنكاح والطلاق والوكالة وما أشبه ذلك لا يوجد فيها من عموم البلوى مثل ما يكون في الأموال . ونحن نقول : إنها حجة أصلية بمنزلة شهادة الرجال ، ولكن فيها ضرب شبهة باعتبار نقصان عقل النساء لتوهم الضلال والنسيان لكثرة غفلتهن ؛ ولهذا ضمت إحدى المرأتين إلى الأخرى ليكونا كرجل واحد في الشهادة ، فإنما لا يثبت بهذه الشهادة ما يمدىء بالشبهات كالحذود فأما النكاح يثبت مع الشبهات ؛ ألا ترى أنه أسرع ثبوتاً من المال حتى يصح من الهازل والمكروه والمخطيء عندنا ، وكذلك الطلاق والوكالة فإنها تثبت مع الجهالة فتتضمن التعليق بالشرط فكانت أقرب إلى الثبوت مع الشبهة من الأموال بخلاف الحدود

ومن ذلك قولهم : النصب عدوان محض فلا يكون سبباً للملك في العين كالقتل ؛ لأن هذا ينتقض باستيلاء الأب جارية ابنه واستيلاء أحد الشريكين الجارية المشتركة فإنه عدوان من حيث إنه حرام ثم كان سبباً للملك ، فيضطر الملل عند إيراد هذا النقض إلى الرجوع إلى التأثير وهو أن الفعل إنما يتمحض عدواناً إذا خلا عن نوع شبهة ، واستيلاء أحد الشريكين لم يخل عن ذلك ؛ فإن باعتبار جانب ملكه يتمكن شبهة في هذا الفعل ، وكذلك ما للأب من الحق في مال ولده يمكن شبهة . فنقول عند ذلك : النصب الذي هو عدوان محض لا يكون سبباً للملك العين عندنا ولكن ثبوت الملك في بدل العين وهو حكم مشروع غير موصوف بأنه عدوان هو الذي ثبت به الملك في العين شرطاً له على ما قررنا .

ومن ذلك قوله في النافع : إن التلف مال فيكون مضموناً على التلف ضماناً يستوفي كالعين ؛ لأن ظاهر هذا ينتقض بما إذا كان التلف معسراً لا يجد شيئاً . فإن قال هناك الضمان واجب عندى ولكن يتأخر الاستيفاء لعجز من عليه عن المثل الذى يؤدي به الضمان . قلنا : هكذا نقول في الفرع ؛ فإن عندنا يتأخر استيفاء الضمان إلى الآخرة للعجز^(١) عن المثل الذى يوفى به هذا

(١) وفي الهندية : لعجز من عليه عن المثل .

الضمان ؛ فإن ضمان المدوان يتقدر^(١) بالمثل بالنص وليس للمنفعة مثل في صفة المالية يمكن استيفاؤها في الدنيا ، وعند ذلك يتبين فقه المسألة أن المانع من إلزام الضمان عندنا انعدام المائلة لظهور التفاوت بين المنافع والأعيان في صفة المالية ، وقد تقدم بيان ذلك ، فيقرر بما ذكرنا أن الاعتماد على الاطراد من غير طلب التأثير ضعيف في باب الاحتجاج ، وأنه بمنزلة الاحتجاج بلا دليل على ما أوضحنا فيه السبيل .

فصل في بيان الانتقال

قال رضى الله عنه : الانتقال على أربعة أوجه : انتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات الأولى بها ، وانتقال من حكم إلى حكم لإثباته بالعلة الأولى ، وانتقال من حكم إلى حكم [آخر^(٢)] لإثباته بعلة أخرى . وهذه الأوجه الثلاثة مستقيمة على طريق النظر لانه من الانقطاع .

أما الأول فلأن الممثل إنما التزم بإثبات الحكم عما ذكره من العلة ويمكنه من ذلك بإثبات العلة ، فما دام سميح فيما يرجع إلى إثبات تلك العلة يكون ذلك وفاة منه بما التزم لأن يكون إعراضاً عن ذلك واشتغالا بشئ آخر . وبيان هذا فيما إذا عللنا في نقي الضمان عن الصبي المستهلك للوديعة بأنه استهلاك عن تسليط صحيح ثم نشتغل بإثبات هذه العلة ؛ فإنه يكون هذا انتقالاً من علة إلى أخرى لإثبات العلة الأولى بها ، ولا يشك أحد في أن ذلك مستقيم على طريق النظر ؛ وعلى هذا إذا اشتغل بإثبات الأصل الذى يتفرع منه موضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف بإثبات الأصل فإن ذلك حسن صحيح ، نحو ما إذا وقع الاختلاف في الجهر بالتسمية ، فإذا قال الممثل : هذا يبتنى على أصل وهو أن التسمية ليست بآية من الفاتحة ثم يشتغل بإثبات ذلك الأصل حتى يثبت الفرع بثبوت الأصل يكون مستقيماً . وكذلك إذا علل بقياس فقال خصمه : القياس عندي ليس بحجة ، فاشتغل بإثبات كونه حجة بقول صحابي ، فيقول خصمه : قول الواحد

(١) وفي الثمانية والهندية : مقدر .

(٢) زيادة من النسختين .

من الصحابة عندي ليس بحجة ، فاشتغل بإثبات كونه حجة بخبر الواحد ، فيقول خصمه : خبر الواحد عندي ليس بحجة ، فيحتج بكتاب على أن خبر الواحد حجة ، فإنه يكون طريقاً مستقيماً ، ويكون هذا كله سميّاً في إثبات ما رام إثباته في الابتداء .

وأما الثاني فلأن الانتقال من حكم إلى حكم إنما يكون عند موافقة الخصم في الحكم الأول ، وما كان مقصود المثلل إلا طلب الموافقة في ذلك الحكم ، فإذا وافقه خصمه فيه فقد تم مقصوده ، ثم الانتقال بعده إلى حكم آخر ليثبت به العلة الأولى يدل على قوة تلك العلة في إجراءاتها في العلولات وعلى حذافة المثلل في إثبات الحكم بالعلة ؛ وذلك نحو ما إذا عللنا في تحرير المكاتب عن كفارة اليمين ؛ لأن الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ فلا تخرج الرقبة من أن تكون محلاً للصرف إلى الكفارة كالبيع ، فإذا قال الخصم : عندي عقد الكتابة لا يخرج الرقبة من الصلاحية لذلك ولكن نقصان الرق هو الذي يخرج الرقبة من ذلك . فنقول : بهذه العلة يجب أن لا يتمكن نقصان في الرق لأن ما يمكن نقصاناً في الرق لا يكون فيه احتمال الفسخ ، فهذا إثبات الحكم الثاني بالعلة الأولى أيضاً وهو نهاية في الحذافة . وكذلك إن تعذر إثبات الحكم الثاني بالعلة الأولى فأراد إثباته بالعلة بعلة أخرى ؛ لأنه ما ضمن بتعليقه إثبات جميع الأحكام بالعلة الأولى وإنما ضمن إثبات الحكم الذي زعم أن خصمه ينازعه فيه ، فإذا أظهر الخصم الموافقة فيه واحتاج إلى إثبات حكم آخر يكون له أن يثبت ذلك بعلة أخرى ولا يكون هذا انقطاعاً منه .

فأما الوجه الرابع وهو الانتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول ، فمن أهل النظر من صحح ذلك أيضاً ولم يجعله انقطاعاً ، استدلالاً بقصة الخليل عليه السلام حين حاج اللعين بقوله تعالى : « ربى الذى يحبى ويميت » فلما قال اللعين : « أنا أحى وأميت » حاجه بقوله تعالى : « فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب » وكان ذلك [منه] ^(١)

انتقالاً من حجة إلى حجة لإثبات شيء واحد ، وقد ذكر الله تعالى ذلك عنه على وجه المدح له به ؛ فعرفنا أنه مستقيم . وكذلك المدعى إذا أقام شاهدين فعمود بمرح فبهما كان له أن يقيم شاهدين آخرين لإثبات حقه . والمذهب الصحيح عند عامة الفقهاء أن هذا النوع من الانقطاع ؛ لأنه رام إثبات الحكم بالعلة الأولى ، فانتقاله عنها إلى علة أخرى قبل أن يثبت الحكم بالعلة الأولى لا يكون إلا لمعجز عن إثباته بالعلة الأولى ، وهذا انقطاع على ما نبينه في فصله . ثم مجالس النظر للإبانة ، فلو جوزنا الانتقال فيها من علة إلى علة أدى ذلك إلى أن يتناول المجلس ولا يحصل ما هو المقصود وهو الإبانة ، وكان هذا نظير نقض يتوجه على العلة ؛ فإنه لا يشتغل بالاحتراز عنه ، ولكن إذا تمذر دفعه بما ذكره الملل في الابتداء يظهر به انقطاعه في ذلك المجلس فهذا مثله . فأما قصة الخليل عليه الصلاة والسلام فهو ما انتقل قبل ظهور الحجة الأولى له ، ولكن الأولى كانت حجة ظاهرة لم يطمئن خصمه فيها إنما ادعى دعوى مبتدأة بقوله : « أنا أحيى وأميت » وكل ما صنعه معلوم الفساد عند التأملير إلا أنه كان في القوم من يتبع الظاهر ولا يتأمل في حقيقة المعنى يخاف الخليل عليه الصلاة والسلام الاشتباه على أمثالهم فضم إلى الحجة الأولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه فبهت الذي كفر . وهذا مستحسن في طريق النظر لا يشك فيه ؛ فإن الملل إذا أثبت علقته يقول : والذي يوضح ما ذكرت . فيأتى بكلام آخر هو أوضح من الأول في إثبات ما رام إثباته ، وهذا لأن حجج الشرع أنوار فضم حجة إلى حجة كضم سراج إلى سراج ، وذلك لا يكون دليلاً على ضعف أحدهما أو بطلان أثره فكذلك ضم حجة إلى حجة ، وإنما جملنا هذا انقطاعاً في موضع يكون الانتقال للمعجز عن إثبات الحكم بالعلة الأولى . ثم كل هذه التصرفات للمجيب لا للسائل ؛ فإن المجيب بان والسائل هادم مانع ، والحاجة إلى هذه الانتقالات للبانى المثبت لا للمانع الدافع .

فصل بيان الانقطاع

ووجوه الانقطاع أربعة : أحدها - وهو أظهرها - السكوت على ما أخبر الله به عن اللعين عند إظهار الخليل صلى الله عليه وسلم حجته بقوله : « فبهت الذي كفر » .

والثاني : جحد ما يعلم ضرورة بطريق المشاهدة ؛ لأن سعى الملل ليجمع الغائب كالشاهد ، والعلم بالشهادات يثبت ضرورة ، فإذا اشتغل الخصم بجمع مثله علم أنه ما حمله على ذلك إلا عجزه عن دفع علة الملل ، فكان انقطاعاً .

والثالث : النع بعد التسليم ، فإنه يعلم أنه لا شيء يحمله على النع بعد التسليم إلا عجزه عن الدفع لما استدل به خصمه . ولا يقال يحتمل أن يكون تسليمه عن سهو أو غفلة ؛ لأن عند ذلك يبين وجه الدفع بطريق التسليم ثم يبنى عليه استدراك ما سها فيه ، فأما أن يرجع عن التسليم إلى النع من غير بيان الدفع بطريق التسليم فذلك لا يكون إلا للعجز .

والرابع : عجز الملل عن تصحيح العلة التي قصد إثبات الحكم بها حتى انتقل منها إلى علة أخرى لإثبات الحكم ؛ فإن ذلك انقطاع ؛ لأن حكم الانقطاع مقتضب من لفظه ، وهو قصور الرء عن بلوغ مغزاه ، وعجزه عن إظهار مراده ومبتغاه . وهذا العجز نظير العجز ابتداء عن إقامة الحجة على الحكم الذي ادعاه ، والله أعلم .

باب أقسام الأحكام وأسبابها وعللها

وشروطها وعلاماتها

اعلم أن جملة ما ثبت بالحجج الشرعية الموجبة للعلم بما تقدم ذكرها قسمان : الأحكام المشروعة وما يتعلق بها المشروعات . فنبدأ ببيان قسم الأحكام فنقول : هذه الأحكام أربعة : حقوق الله خالصاً ، وحقوق العباد خالصاً أيضاً ، وما يشتمل على الحقين وحق الله فيه أغلب ، وما يشتمل عليهما وحق العباد فيه أغلب .

فأما حقوق الله خالصة فهي أنواع ثمانية : عبادات محضة ، وعقوبات محضة ، وعقوبة قاصرة ، ودائرة بين العبادة والعقوبة ، وعبادة فيها معنى المثونة ، ومثونة فيها معنى العبادة ، ومثونة فيها معنى العقوبة ، وما يكون قائماً بنفسه^(١) وهي على ثلاثة أوجه : ما يكون منه أصلاً ، وما يكون زائداً على الأصل ، وما يكون ملحقاً به .

فأما العبادات المحضة فرأسها الإيمان بالله تعالى ، والأصل فيه التصديق بالقلب ؛ فإنه لا يسقط بعذر ما من إكراه أو غيره ، وتبديله بغيره يوجب الكفر على كل حال ، والإقرار باللسان ركن فيه مع التصديق بالقلب في أحكام الدنيا والآخرة جميعاً ، وقد يصير الإقرار أصلاً في أحكام الدنيا بمنزلة التصديق ، حتى إذا أكره على الإسلام فأسلم باللسان فهو مسلم في أحكام الدنيا لوجود ركن الإقرار ، وقيام السيف على رأسه دليل على أنه غير مصدق بالقلب ؛ ولهذا لا يحكم بالردة إذا أكره المرء عليها ؛ لأن التكلم باللسان هناك دليل محض على ما في الضمير من غير أن يجعل أصلاً بنفسه ، والإقرار باللسان وإن كان دليلاً على التصديق فعند الإكراه يجعل أصلاً بنفسه يثبت به الإيمان في أحكام الدنيا بمنزلة التصديق ، ويستوى إن أكره الحربى على ذلك أو الذمى عندنا لهذا المعنى . وعند الشافعى متى كان الإكراه بحق بأن كان المكره حربياً لا أمان له كذلك الجواب ، ومتى كان بغير حق بأن أكره الذمى عليه فإنه لا يصبر مسلماً به .

ثم الصلاة بعد الإيمان من أقوى الأركان ؛ فإنها عماد الدين ما خلت عنها شريعة المرسلين . وهي تشمل الخدمة بظاهر البدن وباطنه ، ولكنها صارت قرينة بواسطة البيت الذى عظمه الله وأمرنا بتعظيمه لإضافته إلى نفسه فقال : « أن طهروا بيتى للطائفين » الآية ، حتى لا تتأدى هذه القرينة إلا باستقبال القبلة في حالة الإمكان ، وفي ذلك من معنى التعظيم ما أشار الله تعالى إليه في قوله : « فأينما تولوا فثم وجه الله » ليعلم به أن المطلوب وجه الله ،

(١) أى لا تعنى له بذمة أحد هاشم العثمانية .

ووجه الله لا حمة له ، فحمل الشرع استقبال جهة الكعبة قائماً مقام ما هو المطلوب لأداء هذه القرية . وأصل الإيمان فيه تقرب إلى الله تعالى بلا واسطة ، وفي الصلاة تقرب بواسطة البيت فكانت من شرائع الإيمان لا من نفس الإيمان . ثم الزكاة التي تؤدي بأحد نوعي النعمة وهو المال ، فالنعم الدينية نعمتان : نعمة البدن ، ونعمة المال ، والعبادات مشروعة لإظهار شكر النعمة بها في الدنيا ونيل الثواب في الآخرة ، فكما أن شكر نعمة البدن بعبادة تؤدي بجميع البدن وهي الصلاة ، فشكر نعمة المال بعبادة مؤداة يجنس تلك النعمة ، وإنما صار الأداء قرينة بواسطة المصروف إليه وهو المحتاج ، على معنى أن المؤدى يجعل ذلك المال خالصاً لله تعالى في ضمن صرفه إلى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى ؛ لهذا كان دون الصلاة بدرجة ؛ فإنها قرينة بواسطة البيت الذي ليس من أهل الاستحقاق بذاته ، وهذا قرينة بواسطة الفقير الذي هو من أهل أن يكون مستحقاً بنفسه لحاجته . ثم الصوم الذي هو من جنس المشروع شكراً لنعمة البدن ، ولكنه دون الصلاة من حيث إنه لا يشتمل على أعمال متفرقة على أعضاء البدن ، بل يتأدى بركن واحد وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين : شهوة البطن وشهوة الفرج ؛ فإنما صارت قرينة بواسطة النفس المحتاجة إلى نيل اللذات والشهوات ؛ فهي أمانة بالسوء كما وصفها الله تعالى به ، ففي قهرها بالكف عن اقتضاء شهواتها لابتغاء مرضاة الله تعالى معنى القرينة ، وبالتأمل في هذه الوسيلة يتبين أنه دون ما سبق .

ثم الحج الذي هو زيارة البيت المعظم ، وعبادة بطريق الهجرة يشتمل على أركان تختص بأوقات وأمكنة ، وفيها معنى القرينة باعتبار معنى التعظيم لتلك الأوقات والأمكنة .

فأما العمرة فإنها سنة قوية باعتبار أن أركانها من جنس أركان الحج ، وما بيننا من الوسيلة لا يوجب عدداً من القرينة^(١) ولهذا لا تتكرر فرضية

(١) أي الأوقات والأمكنة لا توجب عدداً من القرينة - هامش الثمانية

الحج في العمر ؛ فعرفنا أن العمرة زيارة ، وهي سنة قوية فعلها رسول الله عليه السلام وأمر بها .

والجهاد قربة باعتبار إعلاء كلمة الله وإعزاز الدين ، ولما فيه من توهين المشركين ودفع شرهم عن المسلمين ؛ ولهذا سماه رسول الله عليه السلام سنم الدين . وكان أسله فرضاً لأن إعزاز الدين فرض ولكنه فرض كفاية ؛ لأن المقصود وهو كسر شوكة المشركين ودفع شرهم وفتنتهم يحصل ببعض المسلمين فإذا قام به البعض سقط عن الباقي .

والاعتكاف قربة زائدة لما فيها من تعظيم المكان العظيم بالمقام فيه وهو المسجد ، ولما في شرطها من منع النفس عن اقتضاء الشهوات ، يعنى الصوم . والمقصود بها تكثير الصلاة إما حقيقة أو حكماً بانتظار الصلاة في مكانها على صفة الاستعداد لها بالطهارة .

وأما صدقة الفطر فهي عبادة فيها معنى المثونة ؛ ولهذا لا تتأدى بدون نية العبادة بحال ، ولا تجب إلا على المالك^(١) لما يؤدي به حقيقة بمنزلة الزكاة ، ولكن لا يشترط لوجوبها صفة كمال الملك وللولاية حتى تجب على الصبي في ماله بخلاف الزكاة ، وتجب على الغير بسبب الغير ؛ فعرفنا أن فيها معنى المثونة كالتفقة . وأما العشر فهو مثونة فيه معنى العبادة . والخراج مثونة فيه معنى العقوبة من حيث إن وجوب كل واحد منهما باعتبار حفظ الأراضي وإزالتها ، إلا أن في الخراج معنى^(٢) الذل على ما أشار إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين رأى آلة الزراعة في دار قوم فقال : « ما دخل هذا في دار^(٣) قوم إلا ذلوا » وكان ذلك لما في الاشتغال بالزراعة من الإعراض عن الجهاد ، وإنما يلزم الخراج من يشتغل بعمل الزراعة ؛ ولهذا لا يبتدأ المسلم بالخراج في أرضه ويبقى عليه الخراج بعد إسلامه ؛ لأنه يتردد بين المثونة والعقوبة فلا يمكن إيجابه على المسلم ابتداءً لعنى المثونة لمعارضة معنى العقوبة إياه ، ولا يمكن إسقاطه

(١) وفي الهندية : الملك .

(٢) وفي السنيانية والهندية : بعض .

(٣) وفي السنيانية : بيت .

بمد الوجوب إذا أسلم اعتبار معنى العقوبة لمعارضة معنى المثونة إياه . وأما المشر ففيه معنى العبادة على معنى أنه مصروف إلى الفقير كالزكاة ، وقد بينا أن بواسطة هذا المصروف يثبت فيه معنى القرية وإن كان وجوبه باعتبار مثونة الأرض ؛ ولهذا يجب في الأراضي النامية من غير اشتراط المالك لها نحو الأراضي الموقوفة وأرض المكاتب ؛ ولهذا قال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا تحولت الأرض المشرية إلى ملك الذى تصير خراجية ؛ لأن فيها معنى العبادة والكافر ليس من أهل العبادة أصلاً ، وكل واحد منهما واجب بطريق المثونة فمعد تعذر أحدهما يتمين الآخر ، والخراج يبق وظيفة الأرض بمد انتقال الملك فيها إلى المسلم ؛ لأن المسلم من أهل أن توجب عليه المثونة التى فيها معنى العقوبة ؛ فإنه بمد الإسلام أهل لإلزام العقوبة عند تقرر سببها منه ، والكافر ليس بأهل العبادة أصلاً ، فالأهلية للعبادة تبتنى على الأهلية لثوابها . وقال أبو يوسف رحمه الله : يتضاعف المشر على الكافر اعتباراً بالصدقات المضاعفة فى حق بنى تغلب . وأبى هذا أبو حنيفة رحمه الله ؛ لأن التضميف حكم ثابت بخلاف القياس بإجماع الصحابة فى قوم بأعيانهم ، وغيرهم من الكفار ليسوا بمنزلتهم ، فأولئك لا تؤخذ منهم الجزية ، وغيرهم من الكفار تؤخذ منهم الجزية . ومحمد رحمه الله يقول : تبقى عشرية كما كانت ؛ لأن البقاء باعتبار معنى المثونة كالخراج فى حق المسلم . ثم عنه روايتان فى مصرف هذا المشر : فى إحداها يصرف إلى المقاتلة كالخراج لاعتبار معنى المثونة الخالصة [وفى الأخرى تكون مصروفة إلى الفقراء والمساكين ؛ لأنها لما بقيت باعتبار معنى المثونة تبقى^(١)] على ما كانت مصروفة إلى من كانت مصروفة إليه قبل هذا كالخراج فى حق المسلم .

وأما الحق القائم بنفسه فنحو خمس الفنائم والمعادن والركاز ؛ فإنه لا يكون واجباً ابتداء على أحد ، ولكن باعتبار الأصل الفنيمة كلها لله تعالى ، كما قال تعالى : « قل الأنفال لله » وهذا لأنها أصيبت لإعلاء كلمة الله تعالى ، إلا أن الله تعالى جعل أربعة أخماسها للفاعلين على سبيل المنة عليهم ، فبقى الخمس له كما

(١) ما بين المربعين زيادة من الثمانية .

كان في الأصل مصروفاً إلى من أمر بالصرف إليه . وكذلك خمس الماعن
فإن الوجود ما كان لأحد فيه حق ، فجعل الشرع أربعة أخماسه للواجد وبقي
الخمس لله مصروفاً إلى من أمر بالصرف إليه ؛ ولهذا جاز وضع خمس الفنيمة
فيمن هو من جملة الفانين عند حاجتهم ، وفي آباءهم وأولادهم ، وراز وضع
خمس الماعن في الواجد عند الحاجة^(١) ؛ فمرفنا أنه ليس بواجب عليه بل هو
حق الله تعالى قائم كما كان ؛ ولهذا جاز صرفه إلى بني هاشم ؛ لأن باعتبار
هذا المعنى لا يتمكن فيه معنى الأوساخ بخلاف الصدقات ، وأمر الله بصرف
البعض منه إلى ذوى القربى ، وكان ذلك عفدنا باعتبار النصرة المخصوصة التي
تحقق منهم بالانضمام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في حال ما هجره
الناس ، ودخول الشعب معه لؤانسته والقيام بنصرته ؛ فإن ذلك كان
فملا^(٢) من جنس القربة ، فيجوز أن يتعلق به استحقاق ما هو صلة ومنة
من الله تعالى كاستحقاق أربعة الأخماس ، فأما القرابة خلقة لا تستحق
بذاتها مال الله تعالى ، ثم صيانة قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
استحقاق عوض مالى بمقابلتها أولى من إثبات الاستحقاق بسبب القرابة .
ولا يجوز جعل القرابة قرينة للنصرة أو النصرة قرينة للقرابة ، لما بينا أن
الترجيح إنما يكون بما لا يصلح علة بانفرادها للاستحقاق دون ما يصلح لذلك .
وعلى هذا الأصل استحقاق المصاب من الفنيمة وتماهه يكون بالإحراز بالدار
بعد الأخذ . والمسائل على هذا الأصل يكثر تعدادها إذا تأملت ، وذلك معلوم
فما أملىنا من فروع الفقه .

فأما العقوبات المحضة فهى الحدود التي شرعت زواجر عن ارتكاب أسبابها
المحظورة حقاً لله تعالى خالصاً ، نحو حد الزنا والسرقة وشرب الخمر .

وأما العقوبة القاصرة فنحو حرمان الميراث بسبب مباشرة القتل المحظور ،
فإنها عقوبة ولكنها قاصرة حتى تثبت في حق الحاطى* والناثم إذا انقلب

(١) وفي النسختين : حاجته .

(٢) وفي النسختين : فعلا هو من جنس .

على مورثه ، ولا تثبت في حق الصبي والمجنون عندنا أصلاً ؛ لأنها عقوبة والأهلية للعقوبة لا تسبق الخطأ ، بخلاف الخاطئ إذا كان بالغاً عاقلاً ، فالبالغ العاقل مخاطب ولكنه بسبب الخطأ يمدح مع نوع تقصير منه في التحرز ، والصبي لا يوصف بالتقصير الكامل والناقص فلا يثبت في حقه ما يكون عقوبة قاصرة كانت أو كاملة ؛ ولهذا لا تثبت في حق القائد والسائق والشاهد إذا رجع عن شهادته ، وحافر البئر وواضع الحجر ؛ لأنه جزاء على مباشرة القتل المحظور ، والوجود من هؤلاء تسبب لا مباشرة . وعند الشافعي هذا ضمان يتعلق بهذا الفعل بمنزلة الدية ، فيثبت في حق السبب والبائس جميعاً وفي حق الصبي والبالغ ، وهذا غلط بين ؛ لأن الضمان ما يجب جبراً لحق التلف عليه ويسقط باعتبار رضاه أو عفو من يقوم مقامه ، وحرمان الميراث ليس من ذلك في شيء . فاما الدائر بين العباد والمقوبة كالكفارات ؛ لأنها ما وجبت إلا جزاء على أسباب توجد من العباد ، فسميت كفارة باعتبار أنها ستارة للذنب ، فمن هذا الوجه عقوبة فإن المقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به ، وهي عبادة من حيث إنها تجب بطريق الفتوى^(١) ويؤمر من عليه بالأداء بنفسه من غير أن تقام عليه كرهاً ، وانشرع ما فوض إقامة شيء من العقوبات إلى المرء على نفسه ، وتتأدى بما هو محض العباد . فمررنا أنها دائرة بين العباد والمقوبة ، وأن سببها دائر بين الحظر والإباحة كاليمين المقودة على أمر في المستقبل والقتل بصفة الخطأ ؛ ولهذا لم نجعل النصوص والعمد المحض سبباً لوجوب الكفارة . وعند الشافعي رحمه الله هذه الكفارات وجوبها بطريق الضمان ، وقد بينا أن هذا غلط ، ووجوب الضمان في الأصل بطريق الجبران وذلك لا يتحقق فيما يخلص لله تعالى ؛ لأن الله تعالى يتعالى عن أن يلحقه خسران حتى تتحقق الحاجة إلى الجبران ، وكان معنى العباد في هذه الكفارات مرجحاً على معنى العقوبة كما أثرنّا إليه ، ونكفّر الإثم به باعتبار أنه طاعة وحسن^(٢) في نفسه ؛ قال تعالى : « إن الحسنات

(١) أي لا تقتصر على القضاء - هامش الثانية .

(٢) وفي النسختين : وحسن .

يذهبن السيئات » ولهذا أوجبت الكفارة على المخطئ والكفرة والبار في اليمين والحنث جميعاً^(١) بأن حلف لا يكلم هذا الكافر فيسلم ثم يكلمه ، ولهذا لم نوجب شيئاً من هذه الكفارات على الكافر . فأما كفارة الفطر في رمضان فمعنى العقوبة فيها مرجع على معنى العبادة حتى إن وجوبها يستدعى جنابة متكاملة ، عرفنا ذلك بخبر^(٢) الأعرابي حيث قال : هلك وأهلك . وقال عليه السلام : « من أفطر في رمضان متعمداً فعليه ما على المظاهر » فاتفق العلماء على أنه يسقط بعذر الخطأ والاشتباه ، فلما ظهر رجحان معنى العقوبة فيها من هذا الوجه جملنا وجوبها بطريق العقوبة فقلنا إنها تندري بالشبهات حتى لا تجب على من أفطر بعد ما أبصر هلال رمضان وحده للشبهة الثابتة بظاهر قوله عليه السلام : « صومكم يوم تصومون » أو بصورة قضاء القاضى بكون [اليوم^(٣)] من شعبان ، ولم يوجب على المفطر في يوم إذا اعترض مرض أو حيض في ذلك اليوم لتمكن الشبهة ، ولم يوجب على من أفطر وهو مسافر وإن كان الأداء مستحقاً عليه في ذلك الوقت بعينه بكونه مقبياً في أول النهار ، ولم يوجب على من نوى قبل انتصاف النهار ثم أفطر للشبهة الثابتة بظاهر قوله عليه السلام : « لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل » وقلنا بالتداخل في الكفارات والاكتفاء بكفارة واحدة إذا أفطر في أيام من رمضان ، لأن التداخل من باب الإسقاط بطريق الشبهة ، وأثبتنا معنى العبادة في الاستيفاء لأنها سميت كفارة ؛ فإنه يجوز أن يكون الوجوب بطريق العقوبة ، والاستيفاء بطريق الطهارة كالحدود بعد التوبة ، ولا يجوز أن يكون الوجوب بطريق العبادة والاستيفاء بطريق العقوبة بحال .

وما يجتمع فيه الحقتان وحق الله فيه أغلب فنحو حد القذف عندنا . فأما حد قطاع الطريق فهو خالص لله تعالى بمنزلة العقوبات المحضة ، ولهذا لا نوجب على المستأنم إذا ارتكب سيئة في دارنا بمنزلة حد الزنا والسرقة بخلاف حد القذف .

(١) بأن يكون عسناً في الحلف والحنث جميعاً ، ويعد من المرة لأن هجر الكافر حسن وكلام المسلم كذلك - هامش المئانية .

(٢) وفي المئانية : بمحدث .

(٣) زيادة من النسختين .

وأما ما يجتمع فيه الحقان وحق العباد أغلب فنحو القصاص ؛ فإن فيها حق الله تعالى ، ولهذا يسقط بالشبهات ، وهى جزاء القتل فى الأصل ، وأجزية الأنفال تجب لحق الله تعالى ، ولكن لما كان وجوبها بطريق المائلة عرفنا أن معنى حق العبد راجح فيها ، وأن وجوبها للجيران بحسب الإمكان كما وقعت الإشارة إليه فى قوله تعالى : « ولكم فى القصاص حياة » ولهذا جرى فيه الإرث والعفو والاعتياض بطريق الصلح بالمال كما فى حقوة العباد .

وأما ما يكون محض حق العباد فهو أكثر من أن يحصى نحو ضمان الدية وبذل التلف والغصوب وما أشبه ذلك .

وهذه الحقوق كلها تشتمل على أصل وحلف . فالأصل فيما ثبت به الإيمان التصديق والإقرار ، ثم قد يكون الإقرار مستنداً فى حق المكره على أنه قائم مقام التصديق ، ثم التصديق والإقرار من الأبوين يثبت الإيمان فى حق الولد الصغير على أنه خلف عن التصديق والإقرار فى حقه ، ثم تبعية الدار فى حق الذى سبى صغيراً وأخرج إلى دار الإسلام وحده حلف عن تبعية الأبوين فى ثبوت حكم الإيمان له ، ثم تبعية السابى إذا قسم أو بيع من مسلم فى دار الحرب خلف عن تبعية الدار فى ثبوت حكم الإيمان له حتى إذا مات بسبى عليه . وكذلك فى شرائط الصلاة ؛ فإن من شرائطها الطهارة ، والأصل فيه الوضوء أو الاغتسال ، ثم التيمم يكون خلفاً عن الأصل فى حصول الطهارة التى هى شرط الصلاة به كما قال تعالى : « ولكن يريد ليطهركم » وهو خلف مطلق فى قول علمائنا رحمهم الله . وعند الشافعى رحمه الله هو خلف ضرورى ؛ ولهذا لم يعتبر التيمم قبل دخول الوقت فى حق أداء الفريضة ، ولم يجوز أداء الفريضتين بتيمم واحد لأنه خلف ضرورى^(١) فيشترط فيه تحقق الضرورة بالحاجة إلى إسقاط الفرض عن ذمته ، وباعتبار كل فريضة تتجدد ضرورة أخرى ، ولم يجوز التيمم للمريض الذى لا يخاف الهلاك على نفسه لأن تحقق الضرورة عند خوف الهلاك على نفسه ، وجوز التحرى فى إناءين أحدهما طاهر

(١) وفى النهاية والمنتبه : ضرورة .

والآخر نجس لأن الضرورة لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر عنده ومع رجاء الوصول إليه بالتحرى فلا تكون فرضية التيمم وشرط طلب الماء لأن الضرورة قبل الطلب لا تتحقق . وعندنا هو بدل مطلق في حال العجز عن الأصل فثبت الحكم به على الوجه الذى يثبت بالأصل ما بقى مجزؤه ثم على قول أبى حنيفة وأبى يوسف رحمة الله عليهما التراب خلف عن الماء . وعند محمد رحمه الله التيمم خلف عن الوضوء . وتظهر المسألة في التيمم : عند محمد لا يؤم المتوضئين لأن التيمم خلف فكان التيمم صاحب الخلف ، وليس لصاحب الأصل القوى أن يبني صلاته على صلاة صاحب الخلف ، كما لا يبني المصلى ركوع وسجود صلاته على صلاة الموى . وعندهما التراب كان خلفاً عن الماء في حصول الطهارة به ثم بعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجوداً في حق كل واحد منهما بكامله بمنزلة الماسح يؤم الفاسلين لهذا المعنى ، وقد يكون التيمم خلفاً ضرورة في حال وجود الماء وهو أن يخاف فوات صلاة الجنابة أن لو اشتغل بالوضوء أو يخاف فوات صلاة العيد أن لو اشتغل بالوضوء . ثم الخلافة هنا عند محمد بين التيمم والوضوء بطريق الضرورة حتى لو صلى عليها بالتيمم ثم جيء بجنابة أخرى يلزمه تيمم آخر وإن لم يجد بين الجنابتين من الوقت ما يمكنه أن يتوضأ فيه . وعند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله التراب خلف عن الماء فيجوز له أن يصلى على الجنائز ما لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه أن يتوضأ فيه على وجه لا تقوته الصلاة على جنازة . وهذا الذى بينا يتأنى في كل حق مما سبق ذكره إلا أن ببيان ذلك يطول الكتاب ، والحاجة إلى معرفة الأصل هنا وهو أن الخلف يجب بما به يجب الأصل ، وشرط كونه خلفاً أن ينمقد السبب موجباً للأصل بمصادفته محله ، ثم بالعجز عنه يتحول الحكم إلى الخلف ؛ وإذا لم ينمقد السبب موجباً للأصل باعتبار أنه لم يصادف محله لا يكون موجباً للخلف حتى إن الخارج من البدن إذا لم يكن موجباً للوضوء كالدمع والبزاق والعرق لا يكون موجباً للتيمم ، والطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجباً لما هو الأصل وهو الاعتداد بالأقراء لا يكون موجباً لما هو خلف عنه وهو الاعتداد بالأشهر ، واليمين الصادقة لما لم تكن موجبة للتكفير بالمال لا تكون موجبة لما هو

خلف عنه وهو التكفير بالصوم ، واليمين الغموس عندنا لما لم تنمقد موجبة للأصل وهو البر باعتبار أنها أضيفت إلى محل ليس فيه تصور البر لا تنمقد موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة ، واليمين على مس السماء ونحوه لما انمقدت موجبة للبر لمصادفتها محلها كانت موجبة لما هو خلف عن البر وهو الكفارة ، وقد تقدم بيان هذا فيمن أسلم في آخر الوقت بعد ما بقى منه مقدار مالا يمكنه أن يصل في فيه ؛ فإن الجزء الآخر من الوقت لما صلح أن يكون موجباً لأداء الصلاة صلح موجباً لما هو خلف عنه وهو القضاء . وعلى هذا الأصل قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إذا جاء الشهود بقتله حياً أو رجع الشهود والولى جميعاً بعد استيفاء القصاص فاختر ولى القتل تضمنين الشهود فإنهم يرجمون على الولي بما يضمنون ؛ لأن السبب وهو الضمان الذى لزمهم بطريق العدوان موجب الملك فى المضمون ، والمضمون وهو الدم مما يحتمل أن يكون مملوكاً فى الجلة ؛ ألا ترى أن نفس من عليه القصاص فى حكم القصاص كالمملوك لمن له القصاص ، فإذا انمقد السبب موجباً للأصل لمصادفة محله ينمقد موجباً للخلف وهو الدية عند العجز عن إثبات ما هو الأصل وهو القصاص ، بمنزلة من غصب مديراً فغصبه منه آخر وأبق من يده ثم ضمن المولى الناصب الأول فإنه يرجع على الغاصب الثانى بالضمان وإن لم يملك المدبر ، ولكن لما انمقد السبب موجباً للأصل بمصادفته محله يثبت الخلف قائماً مقامه . وكذلك شهود الكتابة يبدل مؤجل إذا رجموا فضمنهم المولى قيمة المكاتب كان لهم أن يرجموا على المكاتب يبدل الكتابة ؛ لأن السبب قد تقرر موجباً للأصل وهو الملك فى المضمون لمصادفته محله فثبت [به الخلف ^(١)] وهو الرجوع يبدل الكتابة لوجود العجز عما هو الأصل وهو ملك الرقة باعتبار قيام الكتابة . وأبو حنيفة رضى الله عنه يقول قد وجد من الشهود التمدى بإتلاف النفس حكماً ومن الولي التمدى بإتلاف النفس حقيقة والمساواة ثابتة بين الحكمى والحقيق فى حكم الضمان ، ثم إذا اختار تضمنين المتلف حقيقة

وهو الولي لم يرجع على الشهود بشيء ؛ لأنه ضمن بجنايته من حيث الإلتلاف فكذلك إذا اختار تضمين الشهود قلنا لا يرجعون على الولي ؛ لأنهم ضمنوا بجنايتهم ، بخلاف ما إذا شهدوا بالقتل الخطأ^(١) وأخذ الولي الدية ؛ لأن وجوب الضمان هناك باعتبار تملك المال على من ألزمه القاضى الدية ، فإذا ضمن الولي كان هو الممتلك والمملوك سالم له ، وإذا ضمن الشهود كانوا هم الذين تملكوا والمملوك فى يد المولى أو قد صرفه إلى حاجته فيرجعون عليه بما ملكوه لهذا المعنى . قولها إن السبب هنا انعقد موجباً للأصل ، ممنوع ؛ لأن الدم لا يملك بالضمان بحال ، وفى القصاص الذى قال الولي لا يملك نفس من عليه القصاص وإنما يستوفيه بطريق الإباحة ؛ ولهذا لم يكن له حق الاستيفاء فى الحرم ، ولا يتحول حقه إلى البدل إذا قتل من عليه القصاص ظلماً وإذا لم يكن محلاً للملك عرفنا أن السبب ما انعقد موجباً للأصل ، ولو كان الدم بمحل أن يملك لم يكن إيجاب الضمان للشهود على الولي أيضاً ؛ لأنه صار متلفاً عليهم ملك الدم ، وإلتلاف ملك الدم لا يوجب الضمان سواء أتلفه حقيقة أو حكماً ؛ ألا ترى أن من قتل من عليه القصاص فإنه لا يضمن لمن له القصاص شيئاً . وكذلك شهود العفو إذا رجعوا أو المكروه على العفو لا يضمن أحد منهم شيئاً وإن أتلف ملك الدم الثابت لمن له القصاص ، وبه فارق المدبر والمكاتب ؛ لأن هناك ما هو الأصل وهو ملك الرقبة فى الموضع الذى يكون ثابتاً يكون موجباً ضمان خلفه عند الإلتلاف فكذلك إذا انعقد السبب موجباً للأصل ثم لم يعمل لمرض وهو التدبير والكتابة قلنا يكون موجباً لما هو خلفه وهو القيمة وبدل الكتابة فيرجع بهما .

(١) بخلاف شهود الخطأ فإنهم إذا ضمنوا وقد جاء المشهود بقتله حياً رجعوا لأنهم لا يضمنون بالإلتلاف لكن بما أوجبوا للولي فإذا ضمنوا صار الولي متلفاً عليهم لأن المضمون به المال وهو محتمل للملك اهـ بزدوى — هامش العنابية

فصل في بيان الكلام في القسم الثاني وهو السبب

أما الكلام في القسم الثاني فنقول : تفسير السبب لغة : الطريق إلى الشيء قال تعالى : « وآتيناه من كل شيء سبيلاً فأنتبغ سبيلاً » : أى طريقاً . وقيل هو بمعنى الباب ، قال تعالى : « لعل أبلغ الأسباب أسباب السموات » : أى أبوابها ، ومنه قول زهير : * ولو نال أسباب السماء بسلم * أى أبوابها . وقيل هو بمعنى الجبل ، قال تعالى : « فليمدد بسبب إلى السماء » الآية معنى بجبل من سقف البيت ، فالكل يرجع إلى معنى [واحد^(١)] وهو طريق الوصول إلى الشيء . وفي الأحكام السبب : عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم المطلوب من غير أن يكون الوصول به ولكن طريق الوصول إليه ، بمنزلة طريق الوصول إلى مكة ؛ فإن الوصول إليها يكون بمشي الماشي وفي ذلك الطريق لا بالطريق ، ولكن يتوصل إليها من ذلك الطريق عند قصد الوصول إليها . وكذلك الجبل ؛ فإنه طريق للوصول إلى قعر البئر أو إلى الماء الذي في البئر ولكن لا بالجبل بل بنزول النازل أو استقاء النازح بالجبل .

وأما تفسير العلة فهي : المغيرة بحلولها حكم الحال ، ومنه سمي المرض علة لأن بحلولها بالشخص بتغير حاله ، ومنه يسمى الجرح علة لأن بحلوله بالمجروح يتغير حكم الحال . وقيل العلة : حادث يظهر أثره فيما حل به لا عن اختيار منه ؛ ولهذا سمي الجرح علة ، ولا يسمى الجرح علة ؛ لأنه يفعل عن اختيار ، ولأنه غير حال بالمجروح . وفي أحكام الشرع العلة معنى في النصوص وهو تغير حكم الحال بحلوله بالحمل بوقف عليه بالاستنباط ؛ فإن قوله عليه السلام : « الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل » غير حال بالحنطة ولكن في الحنطة وصف هو حال بها وهو كونه مكيلاً مؤثراً في الهائلة ويتغير حكم الحال بحلوله فيكون علة لحكم الربا فيه حتى إنه لم يلم يحل

(١) زيادة من الهندية .

القليل الذى لا يدخل تحت السكيل لا يتغير حكم العقْد فيه بل يبقى بعد هذا النقص على ما كان عليه قبله . وكذلك البيع علة للملك شرعاً ، والفكاح علة للحل شرعاً ، والقتل العمد علة لوجوب القصاص شرعاً ، باعتبار أن الشرع جعلها موجبة لهذه الأحكام ، وقد بينا أن العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها وأنه لا موجب^(١) إلا الله إلا أن ذلك الإيجاب غيب فى حقنا فجعل الشرع الأسباب التى يمكننا الوقوف عليها علة لوجوب الحكم فى حقنا للتفسير علينا ، فأما فى حق الشرع فهذه العلل لا تكون موجبة شيئاً ، وهو نظير الإمامة ؛ فإن المميت والمحى هو الله تعالى حقيقة ثم جملة مضافا إلى القاتل بعملة القتل فيما ينبئ عليه من الأحكام . وكذلك أجزية الأعمال ؛ فإن المظى للجزاء هو الله تعالى بفضل ثم جعل ذلك مضافاً إلى عمل العامل بقوله تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون » فهذا هو المذهب الرضى التوسط بين الطريقين ، لا كما ذهب إليه الجبرية من إنفاء العمل أصلاً ، ولا كما ذهب إليه القدريّة من الإضافة إلى العمل حقيقة وجعل [العامل^(٢)] مستبداً بعمله .

ثم هذه العلل الشرعية تسمى نظراً ، وتسمى قياساً ، وتسمى دليلاً أيضاً على معنى أنه يوقف به على معرفة الحكم ، والدليل على الشيء ما يوقف به على معرفته كالدخان دليل على النار ، والبناء دليل على البانى ، ولكن ما يكون علة يجوز أن يسمى دليلاً ، وما يكون دليلاً محضاً لا يجوز أن يسمى علة ؛ ألا ترى أن حدوث الأعراض دليل على حدوث الأجسام ولا يجوز أن يقال إنها علة لحدوث الأجسام ، والمصنوعات دليل على الصانع ولا يجوز أن يقال إنها علة للصانع تعالى ، فعرفنا أن الدليل قط لا يكون علة ، وقد تكون العلة دليلاً .

وأما الشرط فعناه لغة : العلامة اللازمة ، ومنه يقال أشرط الساعة :

(١) وفى النسختين : وإنما الموجب للحكم هو الله تعالى .

(٢) زيادة من النسختين .

أى علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة ، ومنه الشرطى لأنه
نصب نفسه على زى وهیئة لا يفارقه ذلك فى أغلب أحواله فكأنه لازم له ،
ومنه شرط الحجام لأنه يحصل بفعله فى موضع المحاجم علامة لازمة ، ومنه
الشروط فى الوثائق لأنها تكون لازمة ؛ فعرفنا أن الشرط فى اللغة :
العلامة اللازمة ، ومنه سمي أهل اللغة حرف إن حرف الشرط ، من قول
القائل لغيره : إن أكرمتنى أكرمتك ؛ فإن قوله أكرمتك بصيغة الفعل
الماضى ولكن بقوله إن أكرمتنى يصير إكرام المخاطب علامة لازمة لإكرام
المخاطب إياه فكان شرطاً من هذا الوجه . وفى أحكام الشرع [الشرط^(١)]
اسم لما يضاف الحكم إليه وجوداً عنده لا وجوباً به ؛ فإن قول القائل
لامراته إن دخلت الدار فأنت طالق ، يجعل دخول الدار شرطاً حتى لا يقع
الطلاق بهذا اللفظ إلا عند الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافاً
إلى الدخول موجوداً عنده لا واجباً به ، بل الوقوع بقوله أنت طالق عند
الدخول ، ومن حيث إنه لا أثر للدخول فى الطلاق من حيث الثبوت به
ولا من حيث الوصول إليه لم يكن الدخول سبباً ولا علة . ومن حيث إنه
مضاف إليه وجوداً عنده كان الدخول شرطاً فيه ؛ ولهذا لا نوجب الضمان
على شهود الشرط بحال ، وإنما نوجب الضمان على شهود التعليق بعد وجود
الشرط إذا رجعوا . وقد بقاء الشرط مقام السبب فى حكم الضمان عند
تمذر إضافة الإنبال إلى السبب نحو حافر البئر على الطريق يكون ضامناً
لما يسقط فيه ، وهو صاحب الشرط من حيث إنه أزال بفعله المسكة عن
الأرض وهو محل يستقر فيه الثقل ، والحال فى حكم الشروط ولكن لما
تمذر إضافة الإنبال إلى ما هو السبب حقيقة وهو ثقل المائى ومشييه جعل
مضافاً إلى الشرط فى حكم الضمان حتى لو دفع انواقف فى البئر إنسان فإن
الضمان يكون على الدافع دون الحافر لأن السبب هنا صالح لإضافة الإنبال
إليه . وسنقرر هذا فى فصل الشرط ، إن شاء الله تعالى .

أما العلامة لغة فهي : المرف بمنزلة الميل والنارة ، والميل علامة الطريق لأنه معرف له ، والنارة علامة الجامع لأنها معرفة له ، ومنه سمي المميز بين الأرضين من المسناة منار الأرض ، قال عليه السلام : « لعن الله من غير منار الأرض » : أى العلامة التى تعرف بها لتمييز بين الأرضين . وكذلك فى أحكام الشرع : العلامة ما يكون معرفاً للحكم الثابت بعلته من غير أن يكون الحكم مضافاً إلى العلامة وجوباً لها لا وجوداً عندها ، على ما نبينه فى فصل على حدة إن شاء الله تعالى .

فصل فى بيان تقسيم السبب

قال رضى الله عنه : اعلم بأن أسباب الأحكام الشرعية أنواع أربعة : سبب صورة لا معنى وهو يسمى سبباً مجازاً ، وسبب صورة ومعنى وهو يسمى سبباً محضاً ، وسبب فيه شبهة العلة ، وسبب هو بمعنى العلة . وقد بينا أن السبب : ما هو طريق الوصول إلى الشيء . فأما الذى يسمى السبب مجازاً فنحو اليمين بالله تعالى : يسمى سبباً للكفارة مجازاً باعتبار الصورة ، وهو ليس بسبب معنى ؛ فإن أدنى حد السبب أن يكون طريقاً للوصول إلى المقصود ، والكفارة باليمين إنما تجب بعد الحنث ، وهى مانعة من الحنث موجبة لصدقه وهو البر ، فعرفنا أنه ليس بسبب للكفارة معنى قبل الحنث ولكن يسمى سبباً مجازاً ؛ لأنه طريق الوصول إلى وجوب الكفارة بعد زوال المانع وهو البر^(١) وكذلك النذر المعلق بالشرط الذى لا يريد كونه ، سبب لوجوب المنذور صورة لا معنى ؛ لأنه يقصد به منع ما يجب المنذور عند وجوده وهو إيجاد الشرط ، وإنما يكون سبباً بعد زوال السانع حقيقة . وكذلك الطلاق والعتاق المعلق بالشرط ؛ فإن التعليق سبب صورة لا معنى ؛ لأنه بالتعليق يمنع نفسه مما يقع الطلاق والعتاق عند وجوده :

(١) وفى الهندية : وهو الحنث فالضمير لزوال وإلا فهو للسانع ، وكان فى الأصل وهو البر الحنث وإيس بصواب ولعل نسخة الحنث كانت على الهمزة لجمعهما بعض الناسخين بظن الترك ، واقه أعلم .

وعلى هذا قلنا : التعليق بالملك صحيح وإن لم يكن الملك موجوداً في الحال ؛ لأن المعلق ليس بطلاق ولا هو سبب الطلاق^(١) حقيقة ولكن يصير سبباً عند وجود الشرط ، وهذا لأن الطلاق والمناق لا يكون بدون المحل والتعليق يمنع الوصول إلى المحل . وكذلك النذر ؛ فإنه التزام في الذمة والتعليق يمنع وصول النذور إلى الذمة ، والتصرف بدون المحل لا يكون سبباً كببيع الحر ، إلا أن هناك ينمقد تصرف آخر وهو اليمين ؛ لأنه عقد مشروع لقصود وفي ذلك المقصود التصرف صاف محله وهو ذمة الحالف ، بخلاف بيع الحر فإنه لا ينمقد أصلاً ، وعلى هذا لا يجوز التكفير بعد اليمين قبل الحنث بالمال ولا بالصوم ؛ لأنها ليست بسبب للكفارة معنى ، والأداء قبل تحقق السبب لا يجوز ، بخلاف تمجيل الكفارة بعد الجرح قبل زهوق الروح في الآدمي والصيد ؛ لأنه سبب محض من حيث إنه طريق مفض إلى القتل عند زهوق الروح بالسراية ؛ يوضحه أن اليمين لا تبقى بعد الحنث لأنها مشروعة لقصود وهو البر وذلك يفوت بالحنث أصلاً ، والعقد لا يبقى بعد فوات مقصوده . ولما كانت الكفارة لا تجب إلا بعد الحنث الذي يرتفع به اليمين عرفنا أن اليمين ليست بسبب لها معنى إذ العقد لا يكون سبباً للحكم الذي يثبت [بعد فسخه . وكذلك اليمين بالطلاق ؛ فإن الطلاق إنما يكون واقعاً بما يبقى بعد وجود الشرط وهو قوله أنت طالق ، والنذر إنما يثبت^(٢)] باعتبار ما يبقى بعد وجود الشرط وهو قوله على صوم أو صلاة ؛ فعرفنا أن الموجود قبل وجود الشرط لا يكون سبباً معنى ، بخلاف كفارة القتل فإنه جزاء الفعل والفعل بالسراية يتقرر ولا يرتفع ، فكان قبل السراية سبباً وملك النصاب قبل كمال الحول هكذا ؛ لأنه يتقرر عنده ما لأجله كان النصاب سبباً وهو معنى النمو إلا أن مع هذا التعليق بالشرط لكونه سبباً ، مجازاً أثبتنا فيه معنى السببية بوجه ، بخلاف ما يقوله زفر رحمه الله إنه لا يثبت فيه حكم السببية بوجه . وبيان هذا في تنجيز الثلاث بعد

(١) وفي الهندية : ولا هو سبب في الحال للطلاق .

(٢) زيادة من الثمانية .

صحة التعليق فإنه مبطل للتعليق عندنا ؛ لأن التعليق يمين وموجبه البر^(١) فإذا كان هذا السبب مضموناً [بالبر^(٢)] كان له شبهة السببية في الحكم الذي يجب به بعد فوات البر على وجه الخلف عنه ؛ كالغصب ، فإنه موجب ضمان الرد في المين ثم له شبهة السببية في حكم ضمان القيمة الذي ثبت خلفاً عن رد الدين عند فوات المين ، فكما يشترط قيام الملك وصفة الحل في المحل لبقاء ما هو سبب للحكم حقيقة فكذلك يشترط لبقاء ما فيه شبهة السببية للحكم ، وتنجز الثلاث يفوت ذلك كله . وزفر يقول : ليس في التعليق شبهة السببية للحكم وهو الطلاق والعتاق وإنما هو تصرف آخر وهو اليمين محلها الزمة واشتراط الملك في المحل عند انعقاده ليرجع جانب الوجود على جانب المدم حتى يصح إيجاب اليمين به ، وهذا غير معتبر في حال البقاء ؛ ألا ترى أن بعد التطليقات الثلاث لو علق الطلاق ابتداء بالنكاح كان صحيحاً^(٣) وصفة الحل الذي به يصير المحل محلاً للطلاق ممدوم أصلاً . ولـكـنـنـا نقول : الملك سبب هو في معنى العلة ؛ فإن النكاح علة للملك الطلاق ، فالتطليق بمنزلة سبب هو في معنى العلة ، على ما نبينه إن شاء الله تعالى ، فأما الإضافة إلى وقت لا تعدم السببية معنى كما يعدمه التعليق بالشرط ؛ ولهذا قلنا في قوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » : إنه لا يخرج شهود الشهر من أن يكون سبباً حقيقة في حق جواز الأداء . وقوله تعالى : « وسبعة إذا رجعت » يخرج التمتع من أن يكون سبباً لصوم السبعة قبل الرجوع من منى حتى لو أداه لا يجوز ؛ لأنه لما تعلق بشرط الرجوع فقبل وجود الشرط لا يتم سببه معنى ، وهناك إضافة الصوم^(٤) إلى وقت فقبل وجود الوقت يتم السبب فيه معنى حتى يجوز الأداء .

وأما السبب المحض وهو : ما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم ولكن

(١) والحكم الذي يجب بعد فوات البر على وجه الخلف وهو الكهانة - هامش الثمانية .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) والذي يخل إلى أن الملك المستقبل مصحح لكونه سبباً في معنى العلة ، بخلاف المتنازع فإن قوله إن دخلت الدار فأنت طائت ثلاثاً فالإيجاب أصيب إلى الملك الثابت في الحال فيكون سبباً لكونه مضافاً إلى الملك القائم ، والسبب يعمل في المحل فبالثلاث زال المحل فبطل السبب - هامش الثمانية .

(٤) وفي الهندية : أضاف الصوم .

لا يضاف الحكم إليه وجوباً به ولا وجوداً عنده بل تتخلل بين السبب والحكم العلة التي يضاف الحكم إليها وتلك العلة غير مضافة إلى السبب ؛ وذلك نحو حل قيد العبد ، فإنه طريق لوصول العبد إلى الإباق الذي هو مُثَوِّر مالية المولى فيه ، ولكن يتخلل بينه وبين الإباق الذي تتوى به المالية قصد وذهاب من العبد وهو غير مضاف إلى السبب السابق ، فيبقى حل القيد سبباً محضاً . وعلى هذا قلنا : لو فتح باب الاصطبل فندت الدابة أو باب القفص فطار الطير لم يجب الضمان عليه ؛ لأن العلة قوة الدابة في نفسها على الذهاب وقوة الطير على الطيران وهو غير مضاف إلى السبب الأول . وكذلك لو دك إنساناً على مال الغير فأنلفه أو على نفسه فقتله أو على قافلة حتى قطع الطريق عليهم لم يكن ضامناً شيئاً ؛ لأن الدلالة سبب محض من حيث إنه طريق الوصول إلى المقصود ويتخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة وهو غير مضاف إلى السبب الأول ، وذلك الفعل الذي يباشره المدلول . وعلى هذا قلنا : لو قال لرجل هذه المرأة حرة فزوجها ، فذهب وتزوجها واستولدها ثم ظهر أنها كانت أمة فإنه لا يرجع بضمن قيمة الأولاد على الخبر ، بخلاف ما إذا زوجها منه على أنها حرة ؛ لأن إخباره سبب للوصول إلى المقصود ولكن تتخلل بينه وبين المقصود وهو الاستيلاء ما هو علة فهو غير مضاف إلى السبب الأول ، وذلك عقد النكاح الذي باشرته المرأة على نفسها . وعلى هذا قلنا : الموهوب له الجارية إذا استولدها ثم استحققت لم يرجع بقيمة الأولاد على الواهب ، والمستعير إذا أتلف العين باستعماله ثم ظهر الاستحقاق لم يرجع بالقيمة على المير ؛ لأن الهبة والإعارة سبب ولكن تتخلل بينه وبين حصول الأولاد ما هو علة وهو الاستيلاء والاستعمال المفضى إلى التلف ، وذلك غير مضاف إلى السبب الأول ، بخلاف المشتري إذا استولدها ثم ظهر الاستحقاق فإنه يرجع بقيمة الأولاد ؛ لأن مباشرة عقد الضمان قد التزم له صفة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق ، وبمباشرة عقد التبرع لا يصير ملتزماً سلامة المقود عليه عن العيب ؛ ولهذا لا يرجع بالمقد في الوجهين لأنه لزمه بدلاً عما استوفاه ولا رجوع

له بسبب العيب فيما استوفاه لنفسه وإن كان البائع ضمن له صفة السلامة عن العيب . وزعم بعض أصحابنا أن رجوع المغرور باعتبار الكفالة وذلك باشتراط البدل ؛ فإن البائع يصير كأنه قال ضمننت لك سلامة الأولاد على أنه إن لم يسلم لك فأنا ضامن لك ما يلزمك بسببه . وهذا الضمان لا يثبت في عقد التبرع وإنما يثبت في حق الضمان باشتراط البدل إلا أن الأول أصح . وقد قال في كتاب العارية : العبد المأذون إذا آجر دابة قتلقت باستعمال المستأجر ثم ظهر الاستحقاق رجع المستأجر بما ضمن من قيمتها على العبد في الحال ، والعبد لا يؤاخذ بضمان الكفالة ما لم يمتق ، وهو مؤاخذ بالضمان الذي يكون سببه العيب بعد ما التزم صفة السلامة عن العيب بمقد الضمان . ولا يدخل على ما قلنا دلالة المحرم على قتل الصيد ؛ فإنها توجب عليه ضمان الجزاء وهي سبب محض لا يتخلل بينها وبين المقصود ما هو العلة وهو القتل من المدلول ؛ وهذا لأن وجوب الضمان عليه بجنايته بإزالة الأمن عن الصيد ؛ فإن أمنه في البعد عن أيدي الناس وأعينهم ، وقد التزم بمقد الإحرام الأمن للصيد عنه ، فإذا صار بالدلالة جانيًا من حيث إزالته الأمن كان ضامنًا لذلك ، إلا أن قبل القتل لا يجب عليه الضمان لبقاء التردد ، فقد يتواري الصيد على وجه لا يقدر المدلول عليه فيعود آمنًا كما كان ، فبالقتل تستقر جنايته بإزالة الأمن . فهو نظير الحراقة التي يقوم فيها الاندمال بالبرء على وجه لا يبقى له أثر ، فإنه يستأنى فيها مع كون الجرح جناية ، ولكن لبقاء التردد يستأنى حتى يتقرر حكمها في حق الضمان ، بخلاف الدلالة على مال الغير ؛ فإن حفظ الأموال بالأيدي لا بالبعد عن الأيدي والأعين ، فالدال لا يصير جانيًا بإزالة الحفظ بدلالته ، وهذا بخلاف المودع إذا دل سارقًا على سرقة الوديعة فإنه يصير ضامنًا ؛ لأنه جان بترك ما التزمه من الحفظ بعقده وهو ترك التضييع وبالدلالة يصير مضيعًا ، فهو نظير المحرم يدل على قتل الصيد حتى يصير ضامنًا لتركه ما التزمه بالمقد وهو أمن الصيد عنه . وعلى هذا قلنا : من أخرج ظبية من الحرم فولدت فهو ضامن للولد ، لأنها بالحرم آمنة ، وثبوت يده عليها يفوت معنى الصيدية ، فيثبت به معنى إزالة الأمن في حق الولد ،

بمخلاف الغاصب فإنه لا يكون ضامناً للزوائد لأن الأموال محفوظة بالأيدى فإنما يجب الضمان هنا بالنصب الذي هو موجب قصر يد المالك عن ماله ، وذلك غير موحود في الزيادة مباشرة ولا تسبياً ، ولا ينكر كونه متعدياً في إمساك الولد ؛ ولهذا نجعله آثماً ونوجب عليه رده . ولكننا نقول : هو ليس بغاصب للولد تسبياً ولا مباشرة ، وبتعد آخر سوى النصب لا يوجب ضمان النصب ، واليد الثابتة على الأم عند انفصال الولد عنها حكم النصب لا نفس النصب ، فعرفنا أنه لم يثبت النصب في الولد بطريق السراية ولا قصداً بطريق المباشرة ولا بطريق التسبب بنصب الأم ؛ لأن قصر يد المالك تكون بإزالة يده عما كان في يده أو بإزالة تمكنه من أخذ ما لم يكن في يده ، وذلك غير موجود في الولد أصلاً قبل أن يطالبه بالرد .

ومن السبب المحض أن يدفع سكيناً إلى صبي فيجأ الصبي به نفسه ، فإنه لا يجب على الدافع ضمان وإن كان فعله بطله طريق الوصول ولكن قد تخلل بينه وبين المقصود ما هو علة وهو غير مضاف إلى السبب الأول وذلك قتل الصبي به نفسه ، بمخلاف ما إذا سقط من يده على رجله فمقره ؛ لأن السقوط من يده مضاف إلى السبب الأول وهو مناولته إياه ، فكان هذا سبباً في معنى الملة ، على ما نبينه إن شاء الله تعالى . وكذلك لو أخذ صبياً حراً من يد وليه فمات في يده بمرض لم يضمن الآخذ شيئاً ، بمخلاف ما إذا قرّبه إلى مسبمة حتى افترسه سبع ؛ فإن السبب هنا بمعنى الملة باعتبار الإضافة إليه ؛ فإنه يقال لولا تقريره إياه من هذه المسبمة ما افترسه السبع ، ولا يقال لولا أخذه من يد وليه لم يمت من مرضه . ولو قتل الصبي في يد الآخذ رجلاً فضمن عاقلة الدية لم يرجموا به على عاقلة الآخذ ؛ لأنه تخلل بين السبب وجوب الضمان عليهم بما هو علة وهو غير مضاف إلى ذلك التسبب . وعلى هذا لو قال لصبي : ارق هذه الشجرة فانفضها لي ، فسقط كان ضامناً ، بمخلاف ما لو قال : كل ثمرتها أو فانفضها لنفسك ؛ لأن كلامه تسبب قد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة وهو صمود الصبي الشجرة لمنفعة نفسه ، وفي الأول لما كان صموده لمنفعة الأمر صار بسببه في معنى الملة بطريق

الإضافة إليه . وكذلك لو حمل صبيا على الدابة فسقط ميتاً كان الحامل ضامناً لديته ، ولو سيرها الصبي فسقط منها فأت لم يضمن الذى حمله عليها شيئاً . ليعلم أن السائل على هذا الأصل أكثر من أن تحصى .

ومما هو فى معنى السبب المحض ما هو أحد شطرى علة الحكم ، نحو إيجاب البيع وأحد وصفى علة الربا ، فإنه سبب محض على معنى أنه طريق الوصول إلى المقصود عند غيره ، وذلك الغير ليس بمضاف إليه ، فيكون سبباً محضاً .

فإن قيل : قد جعلتم حد السبب ما يتخلل بينه وبين المقصود ما هو علة للحكم وهنا الذى يتخلل هو الوصف الآخر وهو ليس بعلة للحكم بانفراده فكيف يستقيم قولكم إن أحد الوصفين سبب محض ؟ قلنا : هو مستقيم من حيث إن الحكم متى تعلق بعلة ذات وصفين فإنه يضاف إلى آخر الوصفين على معنى أن تمام العلة به حصل ؛ ولهذا قلنا : إن الموجب للعقوبة القرابة مع الملك ثم يضاف العتق إلى آخر الوصفين وجوداً ، حتى إذا كان العبد مشتركاً بين اثنين ادعى أحدهما نسبه كان ضامناً لشريكه ، وإذا اشترى نصف قريبه من أحد الشريكين كان ضامناً لشريكه . وكذلك النسب مع الموت موجب للإرث فيضاف إلى آخر الوصفين ثبوتاً حتى إن شهود النسب بعد الوفاة إذا جمعوا ضمنوا ، بخلاف شهود النسب فى حالة الحياة ، فإذا ثبت أن إضافة الحكم إلى آخر الوصفين وهو يتخلل بين الوصف الأول وبين الحكم ، عرفنا أن الوصف الأول فى معنى السبب المحض . وهذا أصل مستمر فى الشروط والعلل جميعاً ، حتى قلنا : إذا قال لامرأته إن دخلت هاتين الدارين فأنت طالق ، فأبأنها ودخلت إحدى الدارين فى غير ملكه ثم تزوجها فدخلت الأخرى فى ملكه تطلق ؛ لأن الحكم يكون مضافاً إلى تمام الشرط وجوداً عنده ، وذلك حصل بدخول الدار الأخرى ، فيشترط قيام الملك عنده لا عند دخول الأولى . ومن الأسباب السفينة إذا كانت تحتل مائة من وقد جمل فيها ذلك القدر فوضع إنسان آخر فيها مئة ففرقت كان ضامناً

للجميع ؛ لأن تمام علة الفرق حصل بفعله . وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رضى الله عنهما في الثالث : إن السكر منه حرام ، ثم السكر الذى هو حرام القدح الأخير ؛ لأن تمام علة الإسكار عندها فيكون مضافاً إليها خاصة . ومحمد رحمه الله ترك هذا الأصل في هذه المسألة احتياطاً لإثبات الحرمة ؛ فإنها تثبت باعتبار الصورة تارة وباعتبار المعنى أخرى .

وأما السبب الذى هو في معنى العلة فنجد قود الدابة وسوقها فإنه طريق الوصول إلى الإتلاف غير موضوع له ليكون علة وهو في معنى العلة من حيث إن الإتلاف مضاف إليه ؛ يقال : أتلفه بقود الدابة أو سوقها . وكذلك إذا أشرع جناحاً في الطريق أو وضع حجراً أو ترك هدم الحائط المائل بعد التقدم إليه فيه ، فهذا كله سبب في معنى العلة . وكذلك إذا أدخل دابته زرع إنسان حتى أكلت الدابة الزرع ، فهذا سبب في معنى العلة للإتلاف ، ولهذا كان موجباً عليه ضمان التلف ، ولا يكون شيء من هذا موجباً لحرمان الميراث ولا الكفارة ؛ فإن ذلك جزاء مباشرة الفعل . وكذلك قطع جبل القنديل المعلق وشق إلزق وفيه مائع : سبب هو في معنى العلة . وكذلك شهادة الشهود بالقصاص يكون سبباً للقتل من غير مباشرة ؛ لأن قضاء القاضى بعد الشهادة يكون عن اختيار . وكذلك استيفاء الولى والشهادة غير موضوعة للقتل في الأصل ؛ ولهذا لا يوجب الكفارة ولا يثبت حرمان الميراث في حق الشهود ، ولا يوجب عليهم القصاص . والشافعى رحمه الله لا ينكر هذا ولكن يقول هو تسبب قوى من حيث إنه قصد به شخصاً بعينه فيصلح أن يكون موجباً للقود عليه ؛ لأن فيه معنى العلة من حيث إن قضاء القاضى من موجبات الشهادة ، والقتل مضاف إلى ذلك . إلا أنا نقول : القاضى إنما يقضى عن اختيار منه وليس في وسع الشاهد ما يظهره القاضى بقضائه أو يوجبه ، فبقيت شهادة الشهود تسبباً في الحقيقة ، ولا مماثلة بين التسبب والمباشرة ، ووجوب القصاص يعتمد المباشرة . وعلى هذا قال في السير : إذا قال للفرزاة : أدلكم على حصن في دار الحرب تجدون فيه الغنائم ، فإن ذهب معهم حتى دلهم عليه كان شريكهم في المصاب ؛ لأن فعله تسبب

فيه معنى العلة ، وإن وصف لهم الطريق حتى وصلوا إليه بوصفه ولم يذهب معهم لم يكن شريكهم في المصاب ؛ لأن ما صنعه تسبب محض وليس فيه من معنى العلة شيء .

وأما السبب الذي له شبهة العلة كحفر البئر في الطريق ، فإنه سبب للقتل من حيث إيجاد شرط الوقوع وهو زوال المسكة وليس بعلّة في الحقيقة ، فالعلة ثقل المائى في نفسه ، والسبب المطلق مشيه في ذلك الموضع ، فأما الحفر فهو إيجاد شرط الوقوع ولكن له شبهة العلة من حيث إن الحكم يضاف إليه وجوداً عنده لا ثبوتاً به ؛ ولهذا لم يكن موجباً الكفارة ولا حرمان الميراث ؛ فإن ذلك جزاء الفعل وفعله تم من غير اتصال بالمقتول وإنما اتسل بالمقتول عند الوقوع بسبب آخر وهو مشيه ، إلا أنه يجب ضمان الدية عليه ؛ لأن ذلك بدل التلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافاً إلى حفره وجوداً عنده ، فإذا كان ذلك تعدياً منه وجب الضمان عليه بمقابلة التلف حتى لو اعترض على فعله ما يمكن إضافة الحكم إليه نحو دفع دافع إياه في البئر ، فإنه يكون الضمان على الدافع دون الحافر . وعلى هذا قلنا : إذا تزوج كبيرة ورضيعة فأرضعت الكبيرة الرضيعة ، فإن الزوج يفرم نصف صدق الصغيرة ثم يرجع به على الكبيرة إن تعمدت الفساد ، وإن لم تعتمد ذلك لم يرجع عليها بشيء ؛ لأن ثبوت الحرمة بالارتضاع وذلك موجود من الصبية ، إلا أن إلقاء الثدي إياها سبب من الكبيرة له شبهة العلة من حيث إن الحكم يضاف إليه وجوداً عنده . وهذا الضمان ليس بضمان إتلاف ملك النكاح ، فإنه لا يضمن بالإتلاف عندنا ، ولكن ضمان تقرير نصف الصداق على الزوج ، فإذا صار ذلك مضافاً إلى فعلها وجوداً عنده كان لفعلها شبهة العلة ، وقد كانت متعمدية في ذلك حين تعمدت الفساد ، فيلزمها ضمان العدوان ، والله أعلم .

فصل في تقسيم العلة

قال رضى الله عنه : أنواع العلة ستة : علة اسماء ومعنى وحكماً وهو حقيقة العلة ، وعلة اسماء لا معنى ولا حكماً وهو يسمى علة مجازاً ، وعلة

اسماً ومعنى لا حكماً ، وعلة تشبه السبب ، وعلة معنى وحكماً لا اسماً ، وعلة اسماً وحكماً لا معنى .

فالأول : نحو البيع للملك ، والنكاح للحل ، والإعتاق لزوال الرق وإثبات الحرية ، وإيقاع الطلاق للوقوع ؛ فإن هذا كله علة اسماً من حيث إنه موضوع لهذا الموجب ؛ فإن هذا الموجب مضاف إليه لا بواسطة ، وهو علة معنى من حيث إنه مشروع لأجل هذا الموجب ، وهو علة حكماً من حيث إن هذا الحكم يثبت به ولا يجوز أن يتراخى عنه . واختلف مشايخنا في أن مثل هذه العلة المطلقة هل يجوز أن تكون موجودة والحكم متأخر عنه ؟ فهم من جوز ذلك وقال : الذى لا يجوز كون العلة خالية عن الحكم ، فأما يجوز أن لا يتصل الحكم بها ولكن يتأخر للمانع . والأصح عندنا أنه لا يجوز تأخر الحكم عن هذه العلة ولكن الحكم يتصل بثبوت وجود هذه العلة بعد صحتها لا بحالة ، وهو عندنا بمنزلة الاستطاعة مع الفعل لا يجوز القول بأنها تسبق الفعل .

وأما العلة اسماً لا معنى ولا حكماً : فبيانها فيما ذكرنا من تعليق الطلاق والعتاق بالشرط واليمين قبل الحنث ، فإنها علة اسماً لا معنى ولا حكماً ؛ لأن العلة معنى وحكماً ما يكون ثبوت الحكم عند تقريره لا عند ارتفاعه وبعد الحنث لا تبقى اليمين بل ترتفع ، وكذلك بعد وجود الشرط فى اليمين بالطلاق والعتاق لا يبقى اليمين .

وأما العلة اسماً ومعنى لا حكماً : فنحو البيع الموقوف ؛ فإنه علة للملك اسماً من حيث إنه بيع حقيقة موضوع لهذا الموجب ، ومعنى من حيث إنه منعقد شرعاً بين المتماقدين لإفادة هذا الحكم ؛ فإن انعقاده وتماحه معنى بما هو من خالص حقها ، وليس فيه تمدى الضرر إلى الغير ، وهو ليس بعلة حكماً لما فى ثبوت الملك به من الإضرار بالمالك فى خروج العين عن ملكه من غير رضاه ؛ ولهذا إذا وجد الإجازة منه يستند الحكم إلى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده ، فيتبين به أن العلة موجودة اسماً ومعنى .

وكذلك بشرط الخيار للبائع فإنه علة اسماء ومعنى لا حكماً ؛ لأن خيار الشرط داخل على الحكم لاعلى أصل البيع ، وكان القياس أن لا يجوز اشتراط الخيار في البيع لمعنى الفرر إلا أنا لو أدخلنا الشرط على أصل السبب دخل على الحكم ضرورة ، ولو أدخلناه على الحكم خاصة لم يكن داخلاً على أصل السبب ، فكان معنى الفرر والجهالة في هذا أقل ، وإذا ظهر أن الشرط دخل على الحكم خاصة عرفنا أن البيع بهذا الشرط علة اسماء ومعنى لموجبه لا حكماً ؛ ولهذا لو سقط الخيار يثبت الملك للمشتري من وقت العقد حتى يملك البيع بالزيادة^(١) المتصلة والمنفصلة إلا أن أصل الملك لما صار متعلقاً بالشرط لم يكن موجوداً قبل الشرط أصلاً ، فالتمتق الموجود في هذه الحالة من المشتري لا يتوقف على أن ينفذ ثبوت الملك له إذا سقط الخيار ، وفي الأول^(٢) إنما يثبت في الملك صفة التوقف لا التعليق بالشرط وتوقف الشيء لا بعدم أصله ، فثبت إعتاقه بصفة التوقف أيضاً على أن ينفذ بنفوذ الملك له بالإجارة .

ومن هذا النوع الإجارة ؛ فإنها علة للملك اسماء ومعنى لا حكماً ؛ لأنها تتناول المعدم حقيقة ، والمعدم لا يكون محلاً للملك ؛ ولهذا لم يثبت الملك في الأجر لانعدام العلة حكماً ، ويملك بشرط التعجيل لوجود العلة اسماء ومعنى ، إلا أن هناك وجود العلة اسماء ومعنى من حيث إن المنتفع به جمل كالمنفعة التي هي المقصودة بالعقد ، فأما العقد في حق الحكم حقيقة وهو ملك المنفعة صار مضافاً إلى حالة الوجود فيقتضي^(٣) الملك في الأجر على حال استيفاء المنفعة لهذا ، ولا يثبت مستنداً إلى وقت العقد ؛ لأن إقامة العين مقام المنفعة في حكم صحة الإيجاب دون الحكم ، وعلى هذا الطلاق الرجعي ؛ فإنه علة اسماء ومعنى لا حكماً ؛ لأن حكم زوال الملك به متعلق بشرط انقضاء العدة قبل الرجعة ؛ وهو في حكم حرمة المحل ركن من أركان العلة ؛ فعرفنا أنه

(١) وفي النسختين : بزوائده .

(٢) أى في البيع الموقوف على إجازة المالك - هامش العنابية والهندية

(٣) وفي نسخة : فيصير .

ليس بعلة حكماً ؛ ولهذا لم يثبت زوال ملك الحل به ولا حرمة الوطاء أصلاً .
وأما العلة التي تشبه السبب فصورتها أن يكون ما يضاف إليه الحكم أصله
موجوداً وصفته منتظراً متأخراً في وجوده خطر . فمن حيث وجود الأصل كان
علة لأن الصفة تابعة للأصل وبانعدام الوصف لا ينعدم الأصل ، ومن حيث إن
كونه موجباً للحكم باعتبار الصفة وهو منتظر متأخر فالأصل قبل وجود الوصف
كان طريقاً للوصول إليه فكان سبباً . وبيان ذلك في النصاب للزكاة فإنه سبب
لوجوب الزكاة بصفة النماء ، وحصول هذا النماء منتظر لا يكون إلا بعد مدة
قدر الشرع تلك المدة بالحول ، وبما ذكره ^(١) لم ينتصب الحول شرطاً ، فإنه قال :
« لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول » وحتى كلمة غاية لا كلمة شرط ،
وبانعدام صفة النماء للحال لا ينعدم أصل المال الذي يضاف إليه هذا الحكم
شريعاً ، فجعلناه علة تشبه السبب حتى يجوز التعميل بعد كمال النصاب ، ولا يكون
المؤدى زكاة للمال لانعدام صفة العلة ، بخلاف المسافر إذا صام في شهر رمضان
والمقيم إذا صلى في أول الوقت فالمؤدى يكون فرضاً لوجود العلة ، مطلقة بصفتها ،
ثم إذا تم الحول حتى وجب الزكاة جاز المؤدى عن الزكاة باعتبار أن الأداء وجد
بعد وجود العلة ، ولو كان محض سبب لم يكن المؤدى قبل وجود العلة محسوباً
من الزكاة كالمؤدى قبل كمال النصاب . فهذا يتبين أن حولان الحول ليس
بتأجيل فيه ؛ لأن التأجيل مهلة لن عليه الحق بعد كمال العلة فإذا أسقط المهلة
بالتعميل كان في الحال مؤدياً للواجب وهنا لا يكون في الحال مؤدياً للواجب ،
وإذا تم الحول ونصابه غير كامل كان المؤدى تطوعاً ، فعرفنا أن النصاب قبل
وجود صفة النماء بمضى المدة يكون علة في معنى السبب حتى يثبت حكم الأداء
بحسب هذه العلة ، ولا يثبت الوجوب أصلاً بل يكون المؤدى موقوف الصحة
على أن يكون عن الواجب إذا تم ما هو صفة العلة باستناد حكم الوجوب إليه ،
وعلى أن يكون تطوعاً إذا لم يتم ذلك الوصف . لا يدخل على هذا إذا كانت
الإبل علوفة فمجل عنها الزكاة ثم جعلها سائمة ؛ لأن هناك أصل العلة ثم وجد

(١) أي النبي عليه السلام — هامش المثنائية

وهو المال النامي ؛ فإن الغناء مطلقاً لا يحصل شرعاً إلا بالمال النامي ، وبما لا يحصل الغناء من المال لا تكون العلة موجودة بمنزلة ما دون النصاب . وعلى هذا مرض الموت ، فإنه علة للحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث بعد الموت بصفة إيصال الموت به وهذا منتظر ، فكان الموجود في الحال علة تشبه السبب ، فإذا تم باتصال الموت به استند حكمه إلى أول المرض حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث ، وإذا برأ من مرضه كان تبرعه نافذاً لأن العلة لم تتم بصفقتها . وكذلك الجرح علة لوجوب الكفارة في الصيد والآدمي بصفة السراية وهي صفة منتظرة فكان الموجود قبل السراية علة تشبه السبب حتى يجوز أداء الكفارة بالمال والصوم جميعاً ، وإذا اتصل به الموت كان المؤدى جائزاً عن الواجب ؛ وهذا كله لأن الوصف لا يقوم بنفسه وإنما يقوم بالموصوف ، فلا يمكن جعل الموصوف أحد وصفي العلة ليكون سبباً لا علة كما بينا في فصل السبب ، ولا يمكن حمل الوصف علة معنى وحكما بمنزلة آخر الوصفين وجوداً من علة هي ذات وصفين ، فلهذا جعلناها علة تشبه السبب .

ومن هذا النوع علة العلة ؛ وذلك أن تكون العلة موجبة للحكم بواسطة تلك العلة^(١) من موجبات العلة الأولى فتكون بمنزلة علة توجب الحكم بوصف وذلك الوصف قائم بالعلة ، فكما أن الحكم هناك يكون مضافاً إلى العلة دون الصفة فهنا يكون أيضاً مضافاً إلى العلة دون الوساطة ؛ وذلك نحو الرمي ؛ فإنه يوجب تحريك السهم ومضيه في الهواء ونفوذ في المقصود حتى يبتنى عليه علة القتل ، ولكن هذه الواسطات من موجبات الرمي ، فكان الرمي علة تامة لمباشرة القتل حتى يجب القصاص على الرامي ؛ ولهذا قلنا في شراء القريب إنه إعتاق تنأدى به الكفارة إذا نواه ؛ لأن الشراء موجب للملك والملك في القريب موجب للعتق ، فيصير الحكم مضافاً إلى السبب الأول لتكون الوساطة من موجباته ، بخلاف ما إذا اشترى المحلوف بعتقه بنية الكفارة ؛ لأن الوساطة وهي الشرط يضاف إليه العتق وجوداً عند ، لا وجوباً به ، والعتق عند وجوده

(١) وفي العنابة : بواسطة تلك الوساطة .

مضاف إلى ما وجد من التعليق بما هو باق بعد وجود الشرط وهو قوله أنت حر ، ولم تقترن به نية الكفارة . وعلى هذا قال أبو حنيفة رضى الله عنه في المزكين لشهود الزنا : إذا رجعوا ضمنوا لأن الزكية في معنى علة العلة فإن الموجب للحكم بالرجم شهادة الشهود والشهادة لا تكون موجبة بدون الزكية ، فمن هذا الوجه يصير الحكم مضافا إلى الزكية ، ومن حيث إن الزكية صفة للشهادة بقى الحكم مضافا إلى الشهادة أيضا ، فأى الفريقين رجع كان ضامنا .

ومما هو نظير العلة التي تشبه السبب ما قال أبو حنيفة رضى الله عنه في رجل قال : آخر عبد أشتريه فهو حر ، فاشتري عبداً ثم عبداً ثم مات ، فإنه يمتنع الثانى من حين اشتراه . وكذلك لو قال : آخر امرأة أتزوجها فهي طالق ؛ لأن الثانى موصوف بصفة الآخرة باعتبار معنى منتظر ، وهو أن لا يشتري بعده غيره حتى يموت ، ولا يتزوج بعدها غيرها فلم يكن الحكم ثابتاً في الحال لمعنى الانتظار في هذا الوصف ، فإذا زال الانتظار وتقرر الوصف كان الحكم ثابتاً من حين وجدت العلة لا من حين زوال الانتظار كما هو حكم العلة التي تشبه السبب . وقد جعل بعض مشايخنا الإيجاب المضاف إلى وقت من هذا القسم . قال رضى الله عنه : والأصح عندي أنه من القسم الثالث فإنه علة اسماً ومعنى لا حكماً ؛ ولهذا لو نذر أن يتصدق بدرهم غداً فتصدق به اليوم جاز عن المنذور للحال ، ولو كان هذا من نظير القسم الرابع لتأخر حكم جوازه عن المنذور إلى مجئ ذلك الوقت كما بينا في تمجيل الزكاة . وكذلك قال أبو يوسف رحمه الله في النذر بالصوم والصلاة إذا أضافه إلى وقت في المستقبل : يجوز تمجيله قبل ذلك الوقت لوجود العلة اسماً ومعنى ، وإن تأخر حكم وجوب الأداء إلى مجئ ذلك الوقت بمنزلة الصوم في حق المسافر . وقال محمد رحمه الله : لا يجوز اعتباراً لما يوجبه على نفسه في وقت بعينه بما أوجب الله عليه في وقت بعينه حتى لا ينفك ذلك الوقت عن وجوب الأداء أو وجود الأداء فيه ، وإذا جاز التمجيل خلا الوقت المضاف عن ذلك أصلاً .

فأما العلة التي هو معنى حكماً لا اسماً ، فهو آخر الوصفين من علة تشتمل

على وصفين مؤثرين في العتق ، نحو ما بينا في القرابة المحرمة للنكاح مع الملك ، فإيهما وصفان مؤثران في العتق ، ثم آخرهما وجوداً يكون علة معنى وحكماً ، والمراد بالمعنى كونه مؤثراً فيه ، وبالحكم أنه يثبت الحكم عنده ؛ وهذا لأن الوصف الثاني مع الأول استويا في الوجوب بهما وترجع الثاني بالوجود عنده فكان علة معنى وحكماً لا اسماً ؛ فإن الحكم مضاف إلى الوصفين جميعاً ، فمن حيث الاسم الوصف الثاني شطر العلة . وعلى هذا قلنا : أحد وصفي علة الربا يحرم النساء بانفراده لأن كل واحد من الوصفين علة معنى وحكماً إذا تأخر وجوده عن الوصف الآخر ، وحرمة النساء مبنية على الاحتياط وهو أسرع ثبوتاً من حرمة الفضل لقوله عليه السلام : « إذا اختلف النوعان فبيموا كيف شئتم بعد أن يكون يداً بيد » فجعل ثابتاً بوجود أحد الوصفين . ولا يدخل على هذا حكم الشهادة ؛ فإن شهادة الشاهد الثاني بعد الأول لا تجعل علة للاستحقاق معنى وحكماً وإن كان استحقاق الحكم عنده يكون ؛ لأن هناك الاستحقاق لا يثبت بالشهادة بل بقضاء القاضي ، وقضاء القاضي يكون بشهادة الشاهدين جميعاً فلا يتصور فيه كون أحدهما سابقاً والآخر متمماً لعلامة الاستحقاق .

فأما العلة اسماً وحكماً لا معنى ، فهو السفر والمرض في ثبوت الرخص بهما فإنها في الشريعة مضافة إلى السفر والمرض ، فعرفنا أن كل واحد منهما علة اسماً ، وكذلك من حيث الحكم ؛ فحكم جواز الترخص بالفطر ونحوه يثبت عند وجود السفر والمرض ، فأما المعنى المؤثر في هذه الرخصة فهو المشقة التي تلحقه بالصوم دون السفر والمرض ، لما بينا أن المعنى ما يكون مؤثراً في الحكم وذلك المشقة ، وإليه أشار الله تعالى في قوله : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » إلا أن المشقة باطن تتفاوت أحوال الناس فيه ولا يمكن الوقوف على حقيقته فأقام الشرع السفر بصفة مخصصة مقام تلك المشقة لكونه دالاً عليها غالباً ، وكذلك أقام المرض بوصف مخصوص مقام تلك المشقة ؛ فعرفنا أنه علة اسماً وحكماً لا معنى ؛ ولهذا لو أصبح مقبلاً صائماً ثم سافر فأفطر لم تلزمه الكفارة لوجود علة الإسقاط اسماً وإن انعدم

معنى وحكماً حتى لا يكون الفطر مباحاً له في هذا اليوم أصلاً . وعلى هذا قلنا .
النوم في كونه حدثاً علة اسماً وحكماً لا معنى ؛ إذ المعنى الذى هو مؤثر في
الحدث خروج نجس من البدن أو من أحد السبيلين على حسب ما اختلف العلماء
فيه وذلك غير موجود في النوم إلا أن النوم بصفة مخصوصة وهو أن يكون مضطجماً
أو متكئاً لسكونه دليل استرخاء المفاصل يقوم مقام خروج شئ من البدن تيسيراً .
وعلى هذا حكم النسب فإن ملك النكاح علة لثبوت النسب اسماً وحكماً لا معنى ؛ لأن
المعنى الذى هو مؤثر في النسب كون الولد مخلوقاً من مائه ولسكنه باطن مقام النكاح
الذى هو ظاهر مقامه تيسيراً . وكذلك المس عن شهوة والنكاح في حكم
حرمة المصاهرة ؛ فإنه يكون اسماً وحكماً لا معنى . وكذلك الاستبراء ؛ فإن
استحداث ملك الوطء بملك اليمين علة لوجوب الاستبراء اسماً وحكماً لا معنى ؛
لأن المؤثر في إيجاب الاستبراء اشتغال الرحم بماء الغير لمقصود صيانة مائه عن
الخلط بماء آخر وذلك باطن مقام السبب الظاهر الدال عليه وهو استحداث
ملك الوطء بملك اليمين مقام ذلك المعنى في وجوب الاستبراء به . ولم يتم
ملك النكاح مقام ذلك المعنى لأن زوال ملك النكاح بعد وجود السبب الموجب
لشغل الرحم يعقب عدة بها يحصل المقصود وهو براءة الرحم فلا حاجة إلى
إيجاب الاستبراء عند حدوث ملك ، وأما زوال ملك اليمين بعد الوطء
لا يعقب وجوب ما هو دليل براءة الرحم ، فتقع الحاجة إلى إيجاب الاستبراء
عند حدوث ملك الحل بملك اليمين لمقصود براءة الرحم . وأمثلة هذا النوع
أكثر من أن تحصى . وهذا في الحاصل نوعان : أحدهما إقامة الداعى مقام
الدمع كالس والنكاح الداعى [إلى (١)] ما يثبت به معنى البمضية . والثانى
إقامة الدليل مقام المدلول كاسترخاء المفاصل بالنوم ، فإنه دليل خروج شئ من
البدن ، والتقاء الختانين في كونه موجباً للاغتسال ؛ لأنه دليل خروج النى عن
شهوة ، والمباشرة الفاحشة في كونه حدثاً عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمة الله
عليهما ؛ لأنه دليل خروج شئ منه حين انتشرت الآلة بالمباشرة . وعلى

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

هذا قلنا : إذا قال لامرأته : إن كنت تحبيني أو تبغضيني فأنت كذا ؛ فإن إخبارها به في المجلس يكون دليل وجود ما جملة شرطاً ، فجعل قائماً مقام الدلول . وفيه ثلاثة أوجه من الفقه : أحدها الضرورة والمجوز عن الوقوف على ما هو الحقيقة كما في المحبة والبغض ، وبه تمدى الحكم إلى قوله إن حضت فأنت كذا فقالت حضت فإنه يقام خبرها به مقام حقيقة الشرط في وقوع الطلاق . والثاني الاحتياط في باب الحرمات والعبادات . والثالث دفع الحرج عن الناس فيما تتحقق فيه الحاجة لهم ؛ ولهذا جمل الشرع في باب الإجارة ملك المين المنتفع به مقام ملك العقود عليه وهو المنفعة في جواز العقد ، وأقام سبب وجود المنفعة وهو كون المين منتفعاً بها مقام حقيقة وجودها ؛ لأنها بعد الوجود لا تبقى وقتين فلا يمكن إيراد العقد عليها وتسليمها ، فلدفع الحرج فيما للناس حاجة إليه أقام الشرع غير المقصود بالمقد مقام المقصود فيما يبنى عليه عقد المعاوضة وهو وجود المقود عليه وكونه مملوكاً للعائد . فهذه حدود يتم بمعرفة فقه الرجل ، ولكن في ضبط حدودها بمض الحرج لما فيها من الدقة ، فلا يطلبها فقيه بكسل ، ولا يقف عن طلبها بفشل ، والله الهادي لمن جاهد في سبيله .

فصل في بيان تقسيم الشرط

وهي ستة أقسام : شرط محض ، وشرط في حكم العلة ، وشرط فيه شبهة العلة ، وشرط في معنى السبب ، وشرط اسماً لا حكماً ، وشرط بمعنى العلامة الخالصة .

فأما الشرط المحض فهو ما يتوقف وجود العلة على وجوده ويمتنع وجود العلة حقيقة بمد وجودها صورة حتى يوجد ذلك الشرط فتصير موجودة عندها حقيقة ، على ما بينا في الفرق بين الشرط والعلة أن الحكم مضاف إلى الشرط وجوداً عنده لا وجوباً به ؛ وذلك نحو كلمات الشرط كلها كقوله لعبيد إن دخلت الدار فأنت حر أو إذا دخلت أو متى دخلت أو كلما دخلت ؛ فإن التحرر الذي هو علة يتوقف وجوده على وجود الشرط حقيقة بمد

ما وجد صورته بكلماته من المولى ، وعند وجود الشرط يوجد التحرير حقيقة
فيثبت به حكم المتيقن . وعلى هذا حكم العبادات والمعاملات ؛ فإنها تملقت بأسباب
جعلها الشرع سبباً للوجوب كما بينا ، ثم وجود العلة حقيقة يتأخر إلى وجود
ما هو شرط فيه وهو المسلم به أو ما يقوم لمقام العلم به ، حتى إن النص
النازل قبل علم الخطاب به جعل في حقه كأنه غير نازل ؛ ولهذا قلنا :
من أسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان
ثم علم بذلك فإنه لا يلزمه قضاء شيء باعتبار السبب في الماضي ، وإذا أسلم
في دار الإسلام يلزمه القضاء لأن العلم ليس بشرط ولكن لأن شيوع الخطاب
في دار الإسلام وتيسير الوصول إليه بأدنى طلب يقوم مقام وجود العلم به ،
فتفسير العلة موجودة حقيقة بوجود الشرط حكماً ، وعلى هذا تؤدي العبادات
بأداء أركانها نحو الصلاة ؛ فإن أركانها القيام والقراءة والركوع والسجود ، ثم
لا يوجد الأداء بها إلا بعد وجود الشرط وهو النية والطهارة . وكذلك
المعاملات ؛ فإن ركن النكاح وهو الإيجاب والقول لا يوجد به انعقاد العقد
إلا عند وجود الشرط وهو الشهود ، ثم هذا النوع من الشرط إنما يعرف
بصيفته أو بدلالته ، فتم وجد صيغة كلمة الشرط لم ينفك عن معنى الشرط .
والذي قاله بعض التأخرين من مشايخنا في قوله تعالى : « فكتبوه إن
علمتم فيهم خيراً » إنه مذكور على سبيل العادة ، وإنه لا فائدة فيه سوى
أن الحاجة إلى الكتابة أمس في هذه الحالة ، قال رضى الله عنه : هذا
ليس بقوى عندي ؛ لأن تحت هذا الكلام أنه ليس في ذكر هذا الشرط
فائدة معنى الشرط ، وكلام الله تعالى منزه عن هذا ، بل فيه فائدة الشرط .
وبيانه أن الأمر للإيجاب تارة وللندب أخرى ، والمراد الندب هنا بدليل ما بعده
وهو قوله : « وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » فإنه للندب دون الإيجاب ،
وعقد الكتابة وإن كان مباحاً قبل أن يعلم فيه خيراً فإنما يصير مندوباً إليه
إذا علم أن فيه خيراً ؛ فظهر فائدة الشرط من هذا الوجه . وكذلك قوله
تعالى : « ومن لم يستطع منكم طولا » فإنه غير مذكور على وفاق العادة
عندنا بل لبيان الندب ؛ فإن نكاح الأمة مع طول الحرية وإن كان مباحاً

له إلا أنه غير مندوب إليه وإنما يندب إليه بشرط عدم طول الحرة . وكذلك قوله تعالى : « فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم » غير المذكور على وفاق العادة بل هو بمعنى الشرط حقيقة ؛ لأن المراد هو القصر في أحوال الصلاة كالأداء راكباً بالإيماء والإيجاز في القراءة وتخفيف الركوع والسجود ، وذلك إنما يوجد عند وجود هذا الشرط وهو الخوف ؛ ألا ترى إلى قوله تعالى : « فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً ، فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون » وقال تعالى : « فإذا اطمأننتم فاقموا الصلاة » فأما قوله تعالى : « وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » فهو غير المذكور بصيغة الشرط فيه . وقوله تعالى : « فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » وحكم الجواز لا يثبت إلا عند وجود هذا الشرط .

وبيان دلالة الشرط فيما قال علماؤنا : إذا قال لنسوة : المرأة التي أتزوجها منك طالق ، أو قال لأربع نسوة له : المرأة التي تدخل الدار منك طالق ، فإنه يتوقف وجود العلة حقيقة على وجود الزوج والدخول لوجود دلالة الشرط فيه وهو أنه المذكور على سبيل الوصف للنكرة ، بخلاف ما لو قال : هذه المرأة التي أتزوجها أو هذه المرأة التي تدخل الدار ، فإنه المذكور على سبيل الوصف للمعين فلا يكون شرطاً ولا يتوقف وجود العلة على وجوده ، ولو أتى بصيغة الشرط في الوجهين يتوقف وجود العلة على وجوده بأن قال : إن تزوجت امرأة منك أو هذه المرأة إن تزوجتها .

وأما الشرط الذي هو في حكم العلة فنحو شق الزرق حتى يسيل ما فيه من الدهن ، وقطع حبل القنديل حتى يسقط فينكسر ؛ فإن الشق في الصورة مباشرة إتلاف جزء من الزرق ؛ وفي حق الدهن هو إيجاد شرط السيلان ، ولكن جعل هذا الشرط في حكم العلة حتى يجعل كأنه باشر إراقة الدهن ؛ لأن المانع لا يكون محفوظاً إلا بوعاء ، وإزالة ما به تماسكه يكون مباشرة تفويت ما كان محفوظاً به ، وكذلك القنديل على ما هو مصنوع له

عادة لا يكون محفوظاً إلا بحبل يملقه به ، فكان قطع ذلك الحبل مباشرة تفويت ما كان محفوظاً به فيكون إلقاء وكسراً . وعلى هذا جرح الإنسان إذا اتصل به السراية يكون مباشرة القتل حتى يجب القصاص به إذا كان عمداً ؛ لأن الحياة لا يمكن إزهاقه حقيقة بالأخذ والإخراج ولكنه محفوظ في البدن بسلامة البنية ، فنقض البنية بالجرح والقطع يكون تفويتا لما كان به محفوظا فيجعل ذلك مباشرة علة القتل حكماً ، بخلاف الطلاق والملاق فإنّه محفوظ عند المالك بامتناعه عن التكلم بكلمة الإيقاع ، فبعد ما تكلم بكلمة الإيقاع كان التعليق بالشرط للمنع من الوقوع ، ومن أن يكون ذلك التكلم علة حقيقة ، وإذا صار عند وجود الشرط علة حقيقة كان الحكم مضافاً إلى العلة ثبوتاً به ، وإلى الشرط وجوداً عنده ، فلم يكن الشرط هناك في حكم العلة ، حتى كان وجوب الضمان عند الرجوع على شهود التعليق دون شهود الشرط ، ولا ضمان على شهود الشرط إذا رجعوا دون شهود التعليق . وعلى هذا قال أبو حنيفة فيمن قيد عبده ثم قال : إن كان في قيدك عشرة أربال حديد فأت حر وإن حل هذا القيد فأت حر ، فشهد الشاهدان أن في القيد عشرة أربال حديد فأعتقه القاضي ثم حل القيد فإذا فيه خمسة أربال ، فإن الشهود يضمنون قيمة العبد ؛ لأن قضاء القاضي عنده بشهادة الزور ينفذ ظاهراً وباطناً ، فكان المتق ثابتاً بقضاء القاضي بعد شهادتهما قبل أن يحل القيد وهما في الصورة شاهدا الشرط ولكنهما مثبتان علة العتق بشهادتهما ؛ لأنهما شهدا أن المولى علق عتقه بشرط موجود ، والتعليق بشرط موجود يكون تنجيذاً ، فكأنهما شهدا بتنفيذ العتق ، فضمننا لإثباتهما شرطاً هو علة في الحكم .

وأما الشرط الذي يشبه العلة ، فهو أن يعارضه ما لا يصلح أن يكون علة للحكم بانفراده ، ومتى عارضه ما يصلح^(١) علة بانفراده فذلك الشرط لا يشبه العلة لمعنى وهو أن الأصل في إضافة الحكم إليه [العلة^(٢)]

(١) كان في الأصل : يصير علة ، وفي الهندية : يصلح ، وهو الصواب .
(٢) زيادة من الهندية .

وعلل الشرع فيما يرجع إلى ثبوت الحكم بها كأنها شروط على معنى أنها أمارات غير موجبة للحكم بذواتها بل يجعل الشرع إياها كذلك ، والشرط من وجه يشبهها على معنى أن الحكم يصير مضافا إلى الشرط وجوداً عنده فأمكن جمعه خلفا عن العلة في الحكم ، فقلنا : متى عارض الشرط مالا يصلح أن يكون علة في الحكم صار موجوداً بعد وجود الشرط ، فلا بد من أن يجعل الشرط خلفا عن العلة في إثبات الحكم به ، ومتى أمكن جعل المعارض علة بانفراده فلا حاجة إلى إثبات هذه الخلافة فلم يجعل للشرط شبه العلة . وبيانه فيما قلنا : إن حفر البئر في الطريق إيجاد شرط الوقوع بإزالة المسكة عن ذلك الوضع إلا أن ما عارضه من العلة وهو ثقل الماشي لا يصلح بانفراده علة الإلتلاف بطريق المدوان ، وما هو سببه وهو مشيه لا يصلح علة لذلك فإنه مباح مطلقا ، فكان الشرط بمنزلة العلة في إضافة الحكم إليه حتى يجب الضمان على الحافر ، ولكن لا يصير مباشراً للإلتلاف حتى لا تلزمه الكفارة ولا يحرم عن الميراث ، فكان لهذا الشرط شبه العلة لا أن يكون علة حكما . وقلنا في شهود التعليق وشهود الشرط : إذا رجعوا فالضمان على شهود التعليق خاصة ؛ لأنهم نقلوا قول المولى أنت حر ، وهذا بانفراده علة تامة لإضافة حكم العتق إليه فلم يكن للشرط هناك شبه العلة ؛ فلهذا لا يضمن شهود الشرط شيئا سواء رجع الفريقان أو رجع شهود الشرط خاصة . وكذلك إذا رجع شهود التخيير وشهود الاختيار ؛ فإن الضمان على شهود الاختيار خاصة ؛ لأن التخيير سبب وما عارضه وهو الاختيار علة تامة للحكم ، فكان الحكم مضافا إليه دون السبب ، فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط . وعلى هذا قلنا : إذا اختلف حافر البئر^(١) مع ولي الواقع فيها وقال^(٢) الحافر أوقع فيها نفسه ، وقال الولي لا بل وقع فيها ، فالقول قول الحافر استحسانا ؛ لأن الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لضرورة كون العلة غير صالحة ، فالحافر يتمسك بما هو الأصل وهو صلاحية

(١) وفي النهاية : الحافر للبئر .

(٢) كذا في النسخين ولعله : فقل .

العلة للحكم ويندر سبب الخلافة وذلك حكم ضرورى فكان القول قوله ، بخلاف الجارح إذا ادعى أن المجرور مات بسبب آخر ، وقال الولي : مات من تلك الجارحة ، فإن القول قول الولي ؛ لأن الجارح صاحب علة لا صاحب شرط كما بينا ، والأصل في العلة الصلاحية للحكم ، فكان الولي هو المتمسك بالأصل هنا . وعلى هذا قلنا : إذا غصب من آخر حنطة فزرعها فإن الزرع يكون مملوكاً للغاصب ؛ لأن ماهو العلة لحصول الخارج وهو قوة الأرض والهواء والماء مسخر بتقدير الله تعالى لا اختيار له فلا يصلح لإضافة الحكم إليه ، والإلقاء الذى هو شرط جامع بين هذه الأشياء يجعل كالعلة خلفاً عنها في الحكم ؛ فبهذا^(١) الطريق يصير الزرع كسب الغاصب مضافاً إلى عمله فيكون مملوكاً له ، وإذا سقط الحب في الأرض من غير صنع أحد بأن هبت به الريح فقد تعذر جعل هذا الشرط خلفاً عن العلة ، فجعل المحل الذى هو في حكم الشرط كالعلة خلفاً حتى يكون الخارج لصاحب الحنطة لكونها محلاً لما حصل وهو الخارج .

وأما الشرط الذى هو في معنى السبب فهو أن يعترض عليه فعل من مختار ويكون سابقاً عليه ؛ وذلك نحو ما إذا حل قيد عبد فأبى لم يضمن عند أصحابنا جميعاً ، وحل القيد إزالة المانع للعبد من الذهاب فكان شرطاً ، فقد اعترض عليه فعل من مختار وهو الذهاب من العبد الذى هو علة تلف المالية فيه ، فإما هو الشرط كان سابقاً عليه ، وما هو العلة غير مضاف إلى السابق من الشرط ، فتبين به أنه بمنزلة السبب المحض ، لأن سبب الشيء يتقدمه ، وشرطه يكون متأخراً عن صورته وجوداً ، وإذا كان بمعنى السبب كان تلف المالية مضافاً إلى ما اعترض عليه من العلة دون ما سبق من السبب . وعلى هذا لو أرسل دابة في الطريق فجالت بمنة أو يسره عن سنن الطريق ثم سارت^(٢) فأصاب شيئا فلا ضمان

(١) وفي الثمانية : وبهذا .

(٢) زاد في كشف البزوى نافلا عن المبسوط بعد قوله ثم سارت : أو وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فأصاب الخ فلعل هذه العبارة سقطت هنا من النسخ ، والله أعلم .

على المرسل ؛ لأن الإرسال هناك سبب محض وقد اعترض عليه فعل من مختار وهو غير منسوب إلى السبب الأول حين لم تذهب على سنن إرساله حتى يكون سابقاً بذلك الإرسال ، فكان^(١) الأول المتقدم شرطاً بمعنى السبب ، ثم في الوجهين يضاف الهلاك إلى ما اعترض من الفعل دون ما سبق ، وفعل الدابة لا يوجب الضمان على مالكها . وعلى هذا قلنا في الدابة المنفلتة : إذا أتلقت زرع إنسان ليلاً أو نهراً لم يضمن صاحبها شيئاً ؛ لأنه لم يوجد منه علة ولا سبب ولا شرط يه يرب به الإتلاف مضافاً إليه . وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رضى الله عنهما : إذا فتح باب القفص فطار الطير أو فتح باب الاسطبل فندت الدابة في فور ذلك فإن الفاعل للباب لم يضمن شيئاً ؛ لأن فعله شرط لأنه إزالة المانع من الانطلاق وذلك شرط الانطلاق ، ثم اعترض عليه فعل من مختار غير منسوب إليه ، فكان الأول شرطاً في معنى السبب فلا يصير الهلاك مضافاً إليه ، وقد اعترض عليه ما هو العلة ، بخلاف حفر البئر إذا وقع فيه الماشي ؛ فإن ما اعترض هناك من مشيه لا يصلح أن يكون علة الإتلاف حين^(٢) لم يكن عالمًا بسمق ذلك السكان حتى لو وقع نفسه في البئر لم يضمن الحافر شيئاً ؛ لأن ما اعترض علة صالحة للحكم وهو فعل حصل من مختار على وجه القصد إليه ؛ ولهذا لو مشى على قنطرة واهية موضوعة بغير حق وهو عالم به فانحسفت به لم يضمن الواضع شيئاً ، وكذلك إذا مشى في موضع من الطريق قد صب فيه الماء وهو عالم به فزلقت رجله . ولكن محمداً رضى الله عنه يقول فعل الدابة هدر شرعاً وهو غير صالح لإضافة الحكم إليه فيكون مضافاً إلى الشرط السابق الذي هو في معنى السبب ، بخلاف فعل العبد من الإباق فإنه صالح شرعاً لإضافة الحكم إليه . والجواب لها أن فعل الدابة لا يصلح لإيجاب حكم به ولكن يصلح لقطع الحكم ؛ ألا ترى أن في الدابة التي أرسلها صاحبها في الطريق إذا جالت يمنة أو يسرة اعتبر فعلها في قطع حكم إرسال صاحبها . وكذلك الصيد إذا خرج من الحرم يعتبر فعله في

(١) في الأصل الأحمدي كلمة لم تقرأ ، وفي الثمانية : وفي الأول الخ ولعل الصواب فكان الأول شرطاً بمعنى السبب الخ وهو ما اخترناه ، والله أعلم .
(٢) وفي كشف البردوى « حيث » مكان « حين » .

قطع الحكم وهو الحرمة الثابتة له بسبب الحرم . وإذا صال على إنسان فكذلك الجواب . وبظاهر هذا الكلام يقول الشافعي في الجمل إذا صال على إنسان فقتله إنه لا يضمن شيئاً ؛ لأن فعل الجمل صالح لقطع الحكم الثابت به وهو العصمة والتقوم الثابت فيه لحق المالك . ولكننا نقول : فعل الدابة غير صالح لإيجاب الشيء على مالكها ، وفي إسقاط حقه في تضمين المتلف إيجاب حكم عليه وهو الكف عن الاعتداء على من اعتدى عليه بإتلاف ماله وماله لا يوجد في صيد الحرم . وعلى هذا قلنا : لو أرسل كلباً على صيد مملوك لإنسان فقتله الكلب أو أشلاه^(١) على بعير إنسان فقتله أو على ثوب إنسان فخرقه ، لم يضمن شيئاً ؛ لأن ما وجد منه من الإشلاء سبب قد اعترض عليه فعل من مختار غير منسوب إلى ذلك السبب ؛ فإن بمجرد الإشلاء لا يكون سابقاً له ، بخلاف ما إذا أرسل كلبه المعلم على صيد فدبحه فإنه يجعل كأنه ذبحه بنفسه في حكم الحل ؛ لأن الاصطياد نوع كسب ينفي عنه معنى الحرج وينفي الحكم فيه على قدر الإمكان ، فأما في ضمان العدوان يجب الأخذ بمحض القياس ؛ لأن مع الشك في السبب الموجب للضمان لا يجب للضمان بحال . وعلى هذا قلنا : لو أوقد ناراً في ملكه فهبت الريح بها إلى أرض جاره حتى أحرقت كدسه^(٢) لم يضمن ، ولو ألقى شيئاً من الهوام على الطريق فانقلبت من مكان إلى مكان آخر ثم لدغت إنساناً لم يضمن الملقى شيئاً . فما كان من هذا الجنس فتخرجه على الأصل الذي قلنا .

وأما الشرط اسماً لا حكماً وهو المجاز في هذا الباب فنحو الشرط السابق وجوداً فيما علق بالشرطين ، نحو أن يقول لعبده إن دخلت هاتين الدارين فأنت حر ، فإن دخوله في الدار الأولى شرط اسماً لا حكماً ؛ لأن الحكم غير مضاف إليه وجوباً به ولا وجوداً عنده ؛ ولهذا لم يعتبر عتاًؤنا قيام الملك عند وجود الشرط الأول خلافاً لزفر رضي الله عنه ؛ وهذا لأن الملك في المحل شرط

(١) أشلاه : أى أغراه وأرسله ، كما في الكشف .

(٢) وفي الثانية : حتى احترق كراسه . قلت : السكس بالضم واحد الأكداس ، وهو : ما يجمع من الطعام في البيدر ، فإذا دبس ودفق فهو العرمة — كدافى المغرب .

لنزول الجزء ، أو لصحة الإيجاب ، والحكم غير مضاف إلى الشرط وجوباً به فإنه لا تأثير للشرط في ذلك ، ولا وجوداً عنده فإنه لا يترك الطلاق في المحل ما لم يتم الشرط ، فلو اعتبرنا الملك عند وجوده إنما يعتبر لبقاء الممين ومحل الممين الذمة ، فكانت باقية ببقاء محلها من غير أن يشترط فيه الملك في المحل .

وأما الشرط الذي هو علامة فتح الإحصان لإيجاب الرجم ؛ فإنه علامة يعرف بظهوره كون الزنا موجباً للرجم ، وهو في نفسه ليس بعلّة ولا سبب ولا شرط محض في إيجاب الرجم . وحد الشرط : ما يمتنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة إلى وجوده ، كما في بطلان الطلاق بدخول الدار ، والزنا موجب للعقوبة بنفسه ولا يمتنع ثبوت الحكم به إلى وجود الإحصان ؛ كيف ولو وجد الإحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده حكم الرجم ؟ فعرفنا أنه غير مضاف إليه وجوباً به ولا وجوداً عند وجوده ، ولكنه يعرف بظهوره أن الزنا حين وجد كان موجباً للرجم فكان علامة ؛ ولهذا لا يوجب الضمان على شهود الإحصان إذا رجعوا ، بخلاف ما قال أبو حنيفة رضي الله عنه في المزكين لشهود الزنا إذا رجعوا بعد الرجم ، فإن التزكية بمنزلة علة العلة [كما بينا^(١)] ولهذا يثبت الإحصان بعد الزنا بشهادة رجل وامرأتين عندنا خلافاً لغيره ؛ لأنه لما كان معروفاً ولم يكن الرجم مضافاً إليه وجوباً ولا وجوداً كانت هذه الحالة كغيرها من الأحوال في حكم الشهادة ، فكما ثبت النكاح بشهادة رجل وامرأتين في غير هذه الحالة فكذلك في هذه الحالة .

فإن قيل : أنا أثبت النكاح بهذه الشهادة ولكن لا يثبت التمكن للإمام من إقامة الرجم ؛ لأنه كما لا مدخل لشهادة النساء في إيجاب الرجم فلا مدخل لشهادتهن في إثبات التمكن من إقامة الرجم ، بمنزلة ما لو كان الزاني عبداً مسلماً لنصراني فشهد عليه نصرانيان أن مولاه كان أعتقه قبل الزنا ، فإنه تثبت الحرية بهذه الشهادة ولا يثبت تمكن الإمام من إقامة الرجم عليه ؛ لأنه كما لا مدخل لشهادة الكفار في إيجاب الرجم على المسلم فلا مدخل لشهادتهم

في إثبات التمكن من إقامة الرجم على المسلم . قلنا : هذا ليس بصحيح ؛ لأن شهادة النساء دخلها الخصوص في الشهود به لا في الشهود عليه والشهود به ليس عس الرجم أصلا ، وشهادة الكفار دخلها الخصوص في الشهود عليه لا في الشهود به ؛ فإن شهادتهم حجة في الحد على الكفار ولكنها ليست بحجة على المسلم ، والإقامة عند الشهادة^(١) تكون على المسلم وهو حادث فلا تجعل شهادتهم فيه حجة ؛ وهذا لأن في الموضعين جميعاً في الشهادة معنى تكثير محل الحناية من حيث الحناية على نعمة الحرية في أحد الموضعين وعلى نعمة إصابة الحلال بطريقه في الموضع الآخر وهو الإحصان . ثم في تكثير محل الحناية يتضرر الحاني والجاني مسلم ، وشهادة الكفار فيما يتضرر به المسلم لا تكون حجة أصلاً ، فأما شهادة النساء فيما يتضرر به الرجل تكون حجة ، وإنما لا تكون حجة فيما تضاف إليه العقوبة وجوباً به أو وجوداً عنده وذلك لا يوجد في هذه الشهادة أصلاً . وعلى هذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : إذا علق طلاقاً أو عتاقاً بولادة امرأة ولم يقر بأنها حبلى ثم شهدت القابلة على ولادتها ، يثبت بها وقوع الطلاق والعتاق ؛ لأن هذا شرط بمنزلة العلامة من حيث إن الطلاق إنما يصير مضافاً إلى نفس الولادة وجوداً عندها ، وأما ظهور الولادة فمعرف لا يضاف إليه الطلاق وجوباً به ولا وجوداً عنده ، والولادة تظهر بشهادة النساء في غير هذه الحالة حتى يثبت النسب بشهادة القابلة وحدها ، فكذلك في هذه الحالة كما في مسألة الإحصان . ولكن أبو حنيفة رضى الله عنه يقول : الولادة شرط محض من حيث إنه يمنع تبوت علة الطلاق والعتاق حقيقة إلى وجوده ثم لا يكون الطلاق والعتاق من أحكام الولادة ، وشهادة القابلة حجة ضرورية في الولادة لأنه لا يطلع عليها الرجال ، وإنما تكون حجة فيما هو من أحكام الولادة أو مما لا تنفك الولادة عنه خاصة ، فأما في الطلاق والعتاق هذا الشرط كثيره من الشرائط . وعلى هذا قال أبو يوسف ومحمد في المعتدة إذا جاءت بولد فشهدت القابلة على الولادة : يثبت النسب بشهادتها

(١) وفي النهاية : على الشهادة .

وإن لم يكن هناك جبل ظاهر ولا فراش قائم ولا إقرار من الزوج بالحبل ؛ لأن الولادة لثبوت النسب شرط بمنزلة العلامة ، فإن بها يظهر ويعرف ما كان موجوداً في الرحم قبل الولادة ، وكان ثابت النسب من حين وجد ، فلم يكن النسب مضافاً إلى الولادة وجوباً بها ولا وجوداً عندها ، والولادة في غير هذه الحالة تثبت بشهادة القابلة وحدها ، بمعنى إذا كان هناك فراش قائم أو جبل ظاهر أو إقرار من الزوج بالحبل ، فكذلك في هذه الحالة . وأبو حنيفة رحمه الله يقول : الولادة بمنزلة المرف كما قالوا ولكن في حق من يعرف الباطن ، فأما في حقنا فالنسب مضاف إلى الولادة ؛ لأننا بنى الحكم على الظاهر ولا نعرف الباطن ، فما كان باطناً يجعل في حقنا كالمعدم إلى أن يظهر بالولادة ، بمنزلة الخطاب النازل في حق من لم يعلم به ؛ فإنه يجعل كالمعدم ما لم يعلم به ، وإذا صار النسب مضافاً إلى الولادة من هذا الوجه لا تثبت الولادة في حقه إلا بما هو حجة لإثبات النسب ، بخلاف ما إذا كان الفراش قائماً ، فالفراش المعلوم هناك مثبت للنسب قبل الولادة فكانت الولادة علامة معرفة ، وكذلك إذا كان الجبل ظاهر أَوْ أقر الزوج بالحبل فقد كان السبب هناك ثابتاً بظهور ما يثبت له لنا قبل الولادة . وعلى هذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه : استهلال المولود في حكم الإرث لا يثبت بشهادة القابلة وحدها ؛ لأن حياة الولد كان غيباً عنا وإنما يظهر عند استهلاله فيصير مضافاً إليه في حقنا ، والإرث يبتنى عليه ، فلا يثبت بشهادة القابلة كما لا يثبت حق الرد بالغيب بشهادة النساء في جارية اشتراها بشرط البكارة إذا شهدت أنها ثيب قبل القبض ولا بعده ولكن يستحلف البائع ، فعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله الاستهلال [معرف ؛ فإن حياة الولد لا تكون مضافاً إليه وجوباً به ولا وجوداً عنده ، ونفس الاستهلال ^(١)] في غير حالة التوريث يثبت بشهادة القابلة حتى يصلى على المولود ، فكذلك في حالة التوريث .

(١) ما بين المربعين زيادة من العناية .

فصل في بيان تقسيم العلامة

العلامة أنواع أربعة : علامة هي دلالة الوجود فيما كان موجوداً قبله .
ومنه علم الثوب ، ومنه علم المسكر ، وهذا حد العلامة المحضة . وعلامة هي
بمعنى الشرط ، وذلك الإحصان في حكم الرجم كما بينا . وعلامة هي علة
فقد بينا أن العلة الشرعية بمنزلة العلامات للأحكام ، فإنها غير موجبة بذواتها
شيئاً بل يحمل الشرع إياها موجبة . وعلامة تسمية ومجازاً وهي علة
الحقائق المتبرة بذواتها على ما نبينها في موضمها . وقد جمل الشافعي عجز
القاذف عن إقامة أربعة من الشهداء علامة لبطان شهادة القاذف لا شرطاً
حتى قال القذف مبطل شهادته قبل ظهور عجزه عن إقامة الشهود ، ثم ظهور
العجز يعرف لنا هذا الحكم فكان علامة ، بخلاف الجلد فإنه فعل يقام على
القاذف فكان العجز فيه شرطاً ؛ لأن إقامة الحد يصير مضافاً إليه وجوداً
عنده ، فأما سقوط شهادته أمر حكى فيثبت بنفس القذف لأنه كبيرة ؛
لما فيه من إشاعة الفاحشة وهتك ستر العفة على المسلم ، فالأصل في الناس
هو العفة عن الزنا ، والتمسك بالأصل واجب حتى يتبين خلافه ، وباعتبار هذا
الأصل كان القذف كبيرة ، فيكون بمنزلة سائر الكبائر في ثبوت سمة الفسق
وسقوط الشهادة بنفسها . ولكننا نقول : العجز عن إقامة أربعة من الشهداء
شرط لإقامة الجلد ولإبطال شهادة القاذف ، والحكم المعلق بالشرط لا يكون
ثابتاً قبل وجود الشرط ، وهذا لأن كل واحد منهما فعل خوطب بالإمام
بإقامته على القاذف وأحدهما مطوف على الآخر ، كما قال تعالى : « فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » ثم هذا العجز الذي هو شرط
يثبت بما ثبت به العجز عن دفع سائر الحجج في إلزام الحكم بها ، وذلك بأن
يمهله على قدر ما يرى إلى آخر المجلس أو إلى المجلس الثاني ، والذي قال
القذف كبيرة قلنا : هذه الصفة للقذف غير ثابتة بنفسه مستحقاً شرعاً
بدليل أنه يتمكن من إثباته بالبيئة ، في نفسه خير متميل^(١) بين الصدق

(١) وفي كشف البردوي « متردد » مكان « متميل »

والكذب ، وقد يتمين فيه معنى الحسبة إذا كان الزانى مصراً غير تائب ، وللقاذف شهود يشهدون عليه بالزنا ليقام عليه الحد ، وكيف يكون نفس القذف كبيرة وقد تتم به الحجة موجباً للرجم ؛ فإن الشهود على الزنا قذفة في الحقيقة ، ثم كانت شهادتهم حجة لإيجاب الرجم ؛ فمرفنا أن ما ادعاه الخصم من المعنى الذى يحمل به نفس القذف مسقطاً للشهادة بحث لا يمكن تحقيقه ، وبمدا ظهر مجزه عن إقامة الشهود إنما تسقط شهادته بسبب ظهور مجزه وهو من حيث الظاهر حتى إن بعد إقامة الحد عليه وبطلان شهادته لو أقام أربعة من الشهداء^(١) على زنا المذنوب فإن الشهادة تكون مقبولة حتى يقام الحد على المشهود عليه ، ويصير القاذف مقبول الشهادة إن لم يتقدم العهد ، وإن تقدم العهد يصير مقبول الشهادة أيضاً وإن كان لا يقام الحد على المشهود عليه .
أورد ذلك في المنتقى رواية عن أبى يوسف أو محمد ، هذا قول أحدهما ، وفي قول الآخر لا تقبل الشهادة بعد إقامة الحد عليه ؛ لأن إقامة الحد على القاذف حكم يكذب الشهود في شهادتهم على المذنوب بالزنا ، وكل شهادة جرى الحكم بتمين جهة الكذب فيها لا تكون مقبولة أصلاً ، كالفاسق إذا شهد في حادثة فردت شهادته ثم أعادها بعد التوبة ، والله المجرى لمن اتقى وأحسن .

باب أهلية الآدمى لوجوب الحقوق له وعليه

وفي الأمانة التى حملها الإنسان

قال رضى الله عنه : فهذه الأهلية نوعان : أهلية الوجوب ، وأهلية الأداء . وأما أهلية الوجوب وإن كان يدخل في فروعها تقسيم فأصلها واحد ، وهو صلاحية الحكم الوجوب ، فمن كان فيه هذه الصلاحية كان أهلاً للوجوب عليه ، ومن لا فلا . وأهلية الأداء نوعان : كامل ، وقاصر .

(١) وفي تنبيه : الشهود

فالكامل : ما يلحق به المهددة والتبعية . والقاصر : ما لا يلحق به ذلك .
فنبداً ببيان أهلية الوجوب . فنقول :

أصل هذه الأهلية لا يكون إلا بعد ذمة صالحة لكونها محلاً للوجوب ؛ وإن
المحل هو الذمة ؛ ولهذا يضاف إليها ولا يضاف إلى غيرها بحال ؛ ولهذا احتصر به
الآدمي دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة صالحة . ثم الذمة في اللغة هو :
المهد ، قال تعالى : « لا يرقبون في مؤمن إلاً ولا ذمة » وقال عليه السلام :
« وإن أرادوكم أن تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم » ومنه يقال أهل الذمة
للمعاهدين ، والمراد بهذا العهد ما أشار الله تعالى في قوله : « وإذا أحد ربكم
من بني آدم » والجنين مادام مجنناً في البطن ليست له ذمة صالحة ؛ نكوه
في حكم جزء من الأم ولكنه منفرد بالحياة معد ليكون نفساً له ذمة ، وباعتبار
هذا الوجه يكون أهلاً للوجوب الحق له من عتق أو إرث أو نسب أو وصية ،
ولاعتبار الوجه الأول لا يكون أهلاً للوجوب الحق عليه ، فأما بعد ما يولد
فله ذمة صالحة ؛ ولهذا لو انقلب على مال إنسان فأنتفذه كان ضامماً له ،
ويلزمه مهر امرأته بعقد الولي عليه ، وهذه حقوق ثبتت شرعاً . ثم بعد
هذا زعم بعض مشايخنا^(١) أن باعتبار صلاحية الذمة يثبت وجوب حقوق الله
تعالى في حقه من حين يولد . وإنما يسقط ما يسقط بعد ذلك بعذر السما دمع
الخرج . قال : لأن الوجوب بأسباب هي الوجوب شرعاً وقد تقدم بيانها ، وتلك
الأسباب متقررة في حقه والمحل صالح للوجوب فيه فيثبت الوجوب باعتبار السبب
والمحل ، وهذا لأن الوجوب خبر ليس للعبد فيه اختيار حتى يعتبر فيه عقله وتعميره ،
بل هو ثابت عند وجود السبب علينا شرعاً شئنا أو أبينا ؛ قال تعالى : « وكل
إنسان أؤمناه طائره في عنقه » والمراد بالنعق الذمة ، وإنما يعتبر تمييزه أو تمسكه
من الأداء في وجوب الأداء ، وذلك حكم وراء أصل الوجوب ؛ ألا ترى أن الذائم
والمعنى عليه يثبت حكم وجوب الصلاة في حقهما بوجود النسب مع عدم التمسك
والتمكن من الأداء للحال ثم يتأخر وجوب الأداء إلى الانتباه والإفاقة ؛ وهذا

(١) وهو القاضي أبو ريد رحمه الله — كذا كان على هامش التعليق .

لأن الله تعالى لما خلق الإنسان لحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمة ليكون بها أهلاً لوجوب حقوق الله تعالى عليه ، ثم أثبت له العصمة والحرية والمالكية ليبقى فيتمكن من أداء ما حمل من الأمانة ، ثم هذه الحرية والعصمة والمالكية ثابتة للمرء من حين يولد ، المميز وغير المميز فيه سواء ، فكذلك الذمة الصالحة لوجوب الحقوق فيها ثابتة له^(١) من حين يولد يستوى فيه المميز وغير المميز ، ثم كما ثبتت الوجوب بوجود السبب شرعاً في محله ثبتت الحرمة ، يعنى الحرمة بالنسب والرضاع والمصاهرة ، وتلك الحرمة تثبت في حق المميز وغير المميز لوجود السبب بعد صلاحية المحل وإن كان ذلك حكماً شرعياً ، فكذلك الوجوب ، ثم وجوب الأداء بعد هذا يكون بالأمر الثابت بالخطاب ، وذلك لا يكون إلا بعد اعتدال الحال والعلم به ، وقد بينا أن المطالبة بأداء الواجب غير أصل الوجوب ، وهو تأويل الحديث المروي « رفع القلم عن ثلاث » فالمراد بالقلم الحساب ، وذلك ينبئ على وجوب الأداء [دون أصل الوجوب كما في الدين المؤجل إنما تكون المحاسبة بعد وجوب الأداء]^(٢) [بمضى الأجل ، وأصل الوجوب ثابت لوجود سببه . وزعم بعض مشايخنا أن الوجوب لا يثبت إلا بعد اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل ؛ لأن الموجب هو الله تعالى لما خاطب به عباده من الأمر والنهي ، وحكم هذا الخطاب لا يثبت في حق المخاطب ما لم يعلم به علماً معتبراً في الإلزام شرعاً وذلك إنما يكون بعد اعتدال الحال . ومن جمل السبب موجباً فقد أخلى صيغة الأمر عن حكمه ؛ لأن حكم الأمر المطلق الوجوب واللزوم ، وإذا كان الوجوب ثابتاً بالسبب قبل ثبوت الخطاب في حقه لم يبق للأمر حكم ، فيؤدى هذا إلى القول بأنه لا فائدة في أوامر الله تعالى ونواهيه ، وأى قول أقبح من هذا ! ولأنه لا يفهم من الوجوب شيء سوى وجوب الأداء وذلك لا يكون إلا بعد اعتدال الحال وهو حكم الأمر بالاتفاق ؛ فعرفنا أن الوجوب كذلك ، فكانت الأسباب بمنزلة العلامات في حقنا لنعرف بظهورها الوجوب بحكم

(١) كذا في الأصل وإلصاق الصواب ثابت له أو سقط كان من الأصل قبل قوله ثابتاً أى كان ثابتاً له ، والله أعلم .

(٢) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

الأمر ، وقد بينا أن الحكم غير مضاف إلى العلامة وجوباً ولا وجوداً .
والدليل عليه أن الوجوب لفائدة راجعة إلى العباد ؛ فإن الله تعالى عن أن
تلتحقه المنافع والمضار ، أى يوصف بالحاجة إلى إيجاب حق على عبده^(١) لنفسه ،
والفائدة للعباد ما يكون لهم به من الجزاء ، وذلك لا يكون إلا بالأداء الذى يكون
عن اختيار من العبد ؛ فإثبات الوجوب بدون أهلية وجوب الأداء وبدون
تصور الأداء يكون إثبات حكم شرعى هو خال عن الفائدة والقول به لا يجوز .
قال رضى الله عنه : وكلا الطريقين عندى غير مرضى ، لما فى الطريق الأول
من مجاوزة الحد فى الغلو ، وفى الطريق الثانى من مجاوزة الحد فى التقصير ؛
فإن القول بأنه لا عبرة للأسباب التى جعلها الشرع سبباً لوجوب حقوقه على سبيل
الابتلاء للعباد وتعميم بعض الأوقات أو الأمكنة وتفضيلها على بعض^(٢)
نوع تقصير ، والقول بأن الوجوب ثابت بنفس السبب من غير اعتبار ما هو حكم
الوجوب نوع غلو ، ولكن الطريق الصحيح أن يقول بأن بعد وجود السبب
والحل لا يثبت الوجوب إلا بوجود الصلاحية لما هو حكم الوجوب ؛ لأن
الوجوب غير مراد ذمة لعينه^(٣) بل لحكمه ، فكما لا يثبت الوجوب إذا وجد السبب
بدون نفس المحل^(٤) ، فكذلك لا يثبت إذا وجد السبب والحل بدون حكم ؛
وهذا لأن بدون الحكم لا يكون مفيداً فى الدنيا ولا فى الآخرة ؛ فإن فائدة الحكم
فى الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفى الآخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم ،
ونعنى بهذا الحكم وجوب الأداء ووجود الأداء عند مباشرة العبد عن اختيار
حتى يظهر به المطيع من العاصى ، فيتحقق الابتلاء المذكور فى قوله تعالى :
« ليلوكم أيكم أحسن عملاً » وكذلك المجازاة فى الآخرة ينبى على هذا كما
قال تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون » وهذا لأن الوجوب خبر لا اختيار
فيه للعبد كما قالوا ، وإنما ينال العبد الجزاء على ما له فيه اختيار ، فتبين أن

(١) وفى العثمانية : على عباده .

(٢) وفى العثمانية : البعض .

(٣) وفى العثمانية : غير مراد لعينه .

(٤) وفى العثمانية : بدون المحل .

الوجوب بدون حكمه غير مفيد ، فلا يجوز القول بثبوته شرعاً ؛ ولهذا قلنا : إن قتل الأب ابنه لا يكون موجباً للقصاص ، والسبب هو العمد المحض موجود والمحل موجود ، ولكن لانعدام فائدة الوجوب وهو التمكن من الاستيفاء فإن الولد لا يكون متمكناً من أن يقصد قتل أبيه شرعاً بحال . قلنا : لا يثبت الوجوب أصلاً ، وهذا أعدل الطرق ، ففيه اعتبار السبب في ثبوت الوجوب به إذا كان موجباً حكمه وقد جعله الشرع كذلك ، وفيه اعتبار الأمر لإثبات ما هو حكم الوجوب به وهو لزوم الأداء أو إسقاط الواجب به عن نفسه . ومن تأمل صيغة الأوامر ظهر له أن موجبها ما قلنا ؛ فإنه قال : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » والإقامة والإيتاء هو إسقاط الواجب بالأداء . وكذلك قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وقوله تعالى : « وآتوا الحج » فإن مباشرة فعل الصوم وإتمام الحج يكون إسقاط الواجب والأمر لإلزام ذلك .

ثم على هذا الطريق يتبين التقسيم في الحقوق ، فنقول : أما حقوق العباد فإما يكون فيه غرمًا^(١) أو عوضاً كالتمن في البيع فالوجوب ثابت في حق العسبي الذي لا يعقل لوجود سببه وثبوت حكمه وهو وجوب الأداء بوليّه الذي هو نائب عنه ؛ لأن المقصود المال هنا دون الفعل ؛ فإن المراد به رفع الحصران بما يكون جبراناً له أو حصول الربح وذلك بالمال يكون ، وأداء وليّه كأدائه في حصول هذا المقصود به . وما كان منه صلة له شبه المؤونة كنفقة الزوجات والأقارب فوجوبه ثابت في حقه عند وجود سببه ؛ لأن في حق نفقة الزوجات معنى الموضعية ، وفي نفقة الأقارب معنى مؤونة اليسار ، والمقصود إزالة حاجة المنفق عليه بوصول كفايته إليه وذلك بالمال يكون ، وأداء الولي فيه كأدائه ؛ فعرفنا أن الوجوب فيه غير خال عن الحكمة^(٢)

(١) وفي هامش المثنائية : بأن يتلف مال الغير .

(٢) وفي المثنائية : عن حكمة .

وما يكون صلة له شبه الجزاء لا يثبت وجوبه في حقه أصلاً ، وذلك كتحميل العقل فإنه صلة ولاكنها شبه الجزاء على ترك حفظ السفينة والأخذ على يد الظالم ؛ ولهذا يختص رجال المشيرة الذين هم من أهل هذا الحفظ دون النساء فلا يثبت ذلك في حق الصبي أصلاً . وكذلك ما يكون جزاء بطريق العقوبة كالقتل لأجل الردة^(١) بطريق الغرامة كالعقل لا يثبت وجوبه في حقه أصلاً لانعدام ما هو حكم الوجوب في حقه . فأما في حقوق الله تعالى فنقول : وجوب الإيمان بالله تعالى في حق الصبي الذي لا يعقل لا يمكن القول به لانعدام الأهلية لحكم الوجوب وذلك الأداء وجوباً أو وجوداً في حقه ، فما كان القول بالوجوب هنا إلا نظير القول بالوجوب باعتبار السبب بدون المحل كما في حق البهائم وذلك لا يجوز القول به . وكذلك العبادات المحضة ، البدني والمالي في ذلك سواء ؛ لأن حكم الوجوب لا يثبت في حقه بحال فلا يثبت الوجوب وبيانه أن الوجوب أفعال يتحقق في مباشرتها معنى الابتلاء . وتعظيم حق الله تعالى ، ولا تصور لذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ، ولا يحصل ذلك بأداء وإياه ؛ لأن ثبوت الولاية عليه يكون جبراً بغير اختياره وبمثله لا يصير هو متقرباً حقيقة ولا حكماً ، فلو جملنا أداء الولي كأدائه فيها هو مالي كان يتبين به أن المقصود هو المال لا الفعل وذلك مما لا يجوز القول به ؛ فلهذا لا يثبت في حقه وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج ؛ يقرره أنه لو كان الوجوب ثابتاً ثم سقط الحكم لدفع الحرج بعذر الصبي لكان ينبغي أن يقال : إذا اتفق الأداء منه كان مؤدياً للواجب كصوم الشهر في حق المريض والمسافر والجمعة في حق المسافر ؛ فإنه إذا أدى كان مؤدياً للواجب وبالتفاق لا يكون هو مؤدياً للواجب وإن تصور منه ما هو ركن هذه العبادات ؛ فعرفنا أن الوجوب غير ثابت أصلاً . وكذلك قال محمد رضي الله عنه في صدقة الفطر لرجحان معنى العبادات والقرية فيها . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رضي الله عنهما : فيها معنى المؤونة فيثبت الوجوب

(١) أى القتل بعد الردة كذا بهامش المصنف .

نحبر الفاسق الواحد . ولفظ الكتاب مشتبه فإنه قال حتى يحبره رجلان أو رجل عدل فقيل : معناه : رجلان عدل أو رجل عدل لأن صيغة هذا التثنية للفرد والجماعة واحد ؛ ألا ترى أنه يقال : شاهدنا عدل . ومن اعتمد القول الأول قال اشتراط زيادة العدد للتوكيد هنا بمنزلة اشتراط العدد في إخبار العدول في الشهادات فإنها للتوكيد ، واستدل عليه بما قال في الاستحسان : لو أخبر أحد المخبرين بطهارة الماء والآخى بنجاسته وأحدهما عدل والآخى غير عدل فإنه يعتمد خبر العدل منهما . ولو كان فى أحد الجانبين مخبران وفى الجانب الآخر واحد واستووا فى صفة العدالة فإنه يأخذ بقول الاثنين . وكذلك فى الجرح والتعديل كما يرجح خبر العدل على خبر غير العدل يترجح خبر المثني من العدول على خبر الواحد ، فعرفنا أن فى زيادة العدد معنى التوكيد . والذى أسلم فى دار الحرب إذا لم يعلم بوجود العبادات عليه حتى مضى زمان لم يلزمه القضاء ، فإن أخبره بذلك فاسق فقد قال مشايخنا هو على الخلاف أيضاً : عند أبى حنيفة لا يعتبر هذا الخبر فى إيجاب القضاء عليه ، وعندهما يعتبر . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه يعتبر الخبر هنا فى إيجاب القضاء عندهم جميعاً لأن هذا الخبر نائب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمور من جهته بالتبليغ كما قال : « ألا فليبلغ الشاهد الغائب » فهو بمنزلة رسول المالك إلى عبده ، ثم هو غير متكافئ فى هذا الخبر ولكنه مسقط عن نفسه ما لزمه من الأمر بالمعروف فلهذا يعتبر خبره .

فصل فى أقسام الرواة الذين يكون خبرهم حجة

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الرواة قسمان : معروف ، ومجهول . فالمرءوف نوعان : من كان معروفًا بالفقه والرأى فى الاجتهاد^(١) ، ومن كان معروفًا بالعدالة وحسن الضبط والحفظ ولكنه قليل الفقه . فالنوع الأول كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبى موسى الأشعرى وعائشة وغيرهم من المشهورين بالفقه من الصحابة رضى الله عنهم ، وخبرهم حجة موجبة

(١) وفى النهاية والهندية : والاجتهاد .

للعلم الذى هو غالب الرأى ، ويبتنى عليه وجوب العمل ، سواء كان الخبر موافقا للقياس أو مخالفا له ، فإن كان موافقا للقياس تأيد به ، وإن كان مخالفا للقياس^(١) يترك القياس ويعمل بالخبر . وكان مالك بن أنس يقول يقدم القياس على خبر الواحد فى العمل به ؛ لأن القياس حجة بإجماع السلف من الصحابة ، ودليل الكتاب والسنة والإجماع أقوى من خبر الواحد فكذلك ما يكون ثابتا بالإجماع . ولكننا نقول : ترك القياس بالخبر الواحد فى العمل به أمر مشهور فى الصحابة ومن بعدهم من السلف لا يمكن إنكاره حتى يسمون ذلك معدولا به عن القياس ، وعليه دل حديث عمر رضى الله عنه فإن حمل ابن مالك رضى الله عنه حين روى له حديث الغرة فى الجنين قال : كدنا أن نقضى فيه برأينا فيما فيه قضاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف ما قضى به . وفى رواية : لولا ما رويت لرأينا خلاف ذلك . وقال ابن عمر رضى الله عنه : كنا نحاذر ولا نرى بذلك بأسا حتى أخبرنا رافع بن خديج رضى الله عنه أن النبى عليه السلام نهى عن كراء المزارع فتركناه لأجل^(٢) قوله ؛ ولأن قول الرسول صلى الله عليه وسلم موجب للعلم باعتبار أصله وإنما الشبهة فى العقل عنه . فأما الوصف الذى به القياس فالشبهة والاحتمال فى أصله لأننا لا نعلم^(٣) يقينا أن ثبوت الحكم المنصوص باعتبار هذا الوصف من بين سائر الأوصاف ، وما يكون الشبهة فى أصله دون ما تكون الشبهة فى طريقه بعد التيقن بأصله ؛ يوضحه أن الشبهة هنا باعتبار توهم الغلط والتسيان فى الراوى وذلك عارض ، وهناك باعتبار التردد بين هذا الوصف وسائر الأوصاف وهو أصل ، ثم الوصف الذى هو معنى من المنصوص بالخبر والرأى ، والنظر فيه كالسمع ، والقياس كالعمل به ، ولا شك أن الوصف ساكت عن البيان والخبر بيان فى نفسه فيكون الخبر أقوى من الوصف فى الإبانة ، والسمع أقوى من الرأى فى الإصابة ، ولا يجوز ترك القوى بالضعيف .

فأما المعروف بالعدالة والضبط والحفظ كأبى هريرة وأنس بن مالك رضى الله عنهما وغيرهما ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والسمع منه مدة

(١) لفظ (للقياس) ساقط من الثمانية والهندية .

(٢) وفى الثمانية والهندية : من أجل .

(٣) وفى الثمانية والهندية : لأنه لا يعلم .

في حقه وإن عقل ما لم يعتدل حاله بالبلوغ ؛ فإن باعتبار عقله يصحح الأداء منه وصحة الأداء تستدعي كون الحكم مشروعاً ولا تستدعي كونه واجراً الأداء ؛ فعرفنا بهذا أن حكم الوجوب وهو وجوب الأداء معدوم في حقه [وقد بينا أن الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب ^(١)] إلا أنه إذا أدى يكون المؤدى فرضاً ؛ لأن بوجود الأداء صار ما هو حكم الوجوب موجوداً بمقتضى الأداء [وإنما لم يكن الوجوب ثابتاً لانعدام الحكم فإذا صار موجوداً بمقتضى الأداء ^(٢)] كان المؤدى فرضاً ، بمنزلة العبد فإن وجوب الجمعة في حقه غير ثابت ، حتى إنه إن أذن له المولى أو حضر الجامع مع المولى كان له أن لا يؤدي ولكن إذا أدى كان المؤدى فرضاً ؛ لأن ما هو حكم الوجوب صار موجوداً بمقتضى الأداء ، وإنما لم يكن الوجوب ثابتاً لانعدام حكمه . وكذلك المسافر إذا أدى الجمعة كان مؤدياً للفرض مع أن وجوب الجمعة لم يكن ثابتاً في حقه قبل الأداء بالطريق الذي ذكرنا ، والله أعلم .

فصل في بيان أهلية الأداء

قال رضى الله عنه : هذه الأهلية ثوعان : قاصرة وكاملة فالقاصرة باعتبار قوة البدن ، وذلك ما يكون للصبي المميز قبل أن يبلغ ، أو المعتوه بعد البلوغ فإنه بمنزلة الصبي من حيث إن له أصل العقل وقوة العمل بالبدن وليس له صفة الكمال في ذلك حقيقة ولا حكماً . والكاملة تبتنى على قدرتين : قدرة فهم الخطاب وذلك يكون بالعقل ، وقدرة العمل به وذلك بالبدن . ثم يبتنى على الأهلية القاصرة صحة الأداء ، وعلى السكاملة وجوب الأداء وتوجه الخطاب به ؛ لأن الله تعالى قال : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » وقبل التمييز والنسك من الأداء لا وجه لإثبات التكليف بالأداء ؛ لأنه تكليف ما لا يطاق وقد نفى الله تعالى ذلك بهذه الآية ، ولا تصور للأداء على الوجه المشروع وهو

(١) زيادة من الثمانية .

(٢) ما بين المربعين زيادة زدناها من كشف الأسرار : افلا عن الإمام الصرخى ، وهو هنا ساقط من الأصول .

أن يكون على قصد التقرب إلى الله تعالى ، وبعد وجود أصل العقل والتمكن من الأداء قبل كماله في إلزام الأداء حرج ؛ قال الله تعالى : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » وقال تعالى « ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم » وفي إلزام خطاب الأداء قبل إكمال العقل من معنى الإضرار والحرج مالا يخفى . ثم أصل العقل يعرف بالميان ، وذلك نحو أن يختار المرء في أمر دينه وأخراه ^(١) ما يكون أنفع لديه ويعرف به مستور عاقبة الأمر فيما يأتيه وبذره ، وتقصانه يعرف بالتجربة والامتحان ، وبعد الترقى عن درجة النقصان ظاهراً تنفاوت أحوال البشر في صفة الكمال فيه على وجه يتعذر الوقوف عليه ، فأقام الشرع اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل مقام كمال العقل حقيقة في بناء إلزام الخطاب عليه تيسيراً على العباد ، ثم صار صفة الكمال الذي يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقط الاعتبار ، وبقاء توهم النقصان بعد هذا الحد كذلك ، على ما بينا أن السبب الظاهر متى قام مقام المعنى الباطن للتيسير دار الحكم معه وجوداً وعدماً وأبد هذا كله قوله صلى الله عليه وسلم : « رفع القلم عن ثلاث » والمراد بالقلم الحساب ، والحساب إنما يكون بعد لزوم الأداء ؛ فدل أن ذلك لا يثبت إلا بالأهلية الكاملة ، وهو اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل . وعلى هذا قلنا : ما يكون من حقوق الله تعالى فهو صحيح الأداء عند وجود الأهلية القاصرة . وذلك أنواع :

فإنها ما يكون صفة الحسن متمينا فيه على وجه لا يحتمل غيره ، وصفة كونه مشروعاً متمين فيه على وجه لا يحتمل أن لا يكون مشروعاً بحال ، وذلك نحو الإيمان بالله تعالى فإنه صحيح من الصبي العاقل في أحكام الدنيا والآخرة جميعاً لوجود حقيقته بعد وجود الأهلية للأداء فإن حقيقته يكون بالتصديق بالقلب والإقرار باللسان ، ومن رجع إلى نفسه علم أنه في مثل هذه الحالة كان يمتدح وحدانية الله تعالى بقلبه ، والإقرار منه مسموع لا يشك فيه ولا في كونه صادقاً فيما يقربه ، والحكم بوجود الشيء يبتنى على وجود حقيقته ،

(١) وفي الثمانية : وآخرته .

قال فيمن وطئ جارية امرأته : « فإن طأعته فهي له وعليه مثلها ، وإن استكرهها فهي حرة وعليه مثلها » فإن القياس الصحيح يرد هذا الحديث ويتبين أنه كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع . ثم هذا النوع من القصور لا يتوهم في الراوى إذا كان فقيهاً لأن ذلك لا يخفى عليه لقوة فقهه ، فالظاهر أنه إنما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة فإنه علم سماعه [من رسول الله كذلك مخالفاً للقياس ولا تهمة في روايته فكأننا سمعنا ذلك]^(١) من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيلزمنا ترك كل قياس بمقابلته ، ولهذا قلّت رواية الكبار من فقهاء الصحابة رضى الله عنهم ؛ ألا ترى إلى ما روى عن عمرو بن ميمون قال صحبت ابن مسعود سنين فما سمعته يروى حديثاً إلا مرة واحدة ؛ فإنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أخذه البُهرُ والفرق وجعلت فرائضه ترتد فقال نحو هذا أو قريباً منه أو كلاماً هذا معناه ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا . فهذا يتبين أن الوقوف على ما أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم من معانى كلامه كان عظيماً عندهم فلماذا قلّت رواية الفقهاء منهم ، فإذا صححت الرواية عنهم فهو مقدم على القياس . ومع هذا كله فالكبار من أصحابنا يعظمون رواية هذا النوع منهم ويعتمدون قولهم ؛ فإن محمداً رحمه الله ذكر عن أبي حنيفة رحمه الله أنه أخذ بقول أنس بن مالك رضى الله عنه في مقدار الحيض وغيره وكان درجة أبي هريرة فوق درجته ، فمررنا بهذا أنهم ما تركوا العمل بروايتهم إلا عند الضرورة لا انسداد باب الرأى من الوجه الذى قررنا .

فأما المجهول فإنما نعى بهذا اللفظ من لم يشتهر بطول الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما عرف بما روى من حديث أو حديثين ، نحو وابصة بن معبد ، وسلعة بن الحبج ، ومقل بن سنان الأشجعى رضى الله عنهم وغيرهم . ورواية هذا النوع على خمسة أوجه : أحدها أن يشتهر لقبول الفقهاء روايته والرواية عنه ، والثانى أن يسكتوا عن الطعن فيه بعد ما يشتهر ، والثالث أن يختلفوا فى الطعن فى روايته ، والرابع أن يطعنوا فى روايته من غير خلاف بينهم فى ذلك ، والخامس أن لا تظهر روايته ولا الطعن فيه فيما بينهم . أما من قبل السلف منه روايته وجوزوا النقل عنه

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

فهو بمنزلة المشهورين في الرواية ؛ لأنهم ما كانوا متهمين بالتقصير في أمر الدين ، وما كانوا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم أنه يروى^(١) عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإما أن يكون قبولهم لعلمهم بمدائمه وحسن ضبطه ، أو لأنه موافق لما عندهم مما سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من بعض المشهورين يروى عنه . وكذلك إن سكتوا عن الرد بعد ما اشتهر روايته عندهم ، لأن السكوت بعد تحقق الحاجة لا يحل إلا على وجه الرضا بالسموع فكان سكوتهم عن الرد داليل التقرير ، بمنزلة ما لو قبلوه وردوا عنه . وكذلك ما اختلفوا في قبوله وروايته عنه عندنا ؛ لأنه حين قبله بعض الفقهاء المشهورين منهم فكانه روى ذلك بنفسه . وبيان هذا في حديث معقل بن سنان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى لبروع بنت واشق الأشجعية بمهر مثلها حين مات عنها زوجها ولم يسم لها صداقاً ؛ فإن ابن مسعود رضى الله عنه قبل روايته وسر به لما وافق قضاءه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى رضى الله عنه رده فقال : ماذا نصنع بقول أعرابي بوال على عقبه^(٢) حسبها الميراث لا مهر لها . فلما اختلفوا فيه في الصدر الأول أخذنا بروايته ؛ لأن الفقهاء من القرن الثاني كعلقمة ومسروق والحسن ونافع بن جبير قبلوا روايته فصار معداً بقبول الفقهاء روايته . وكذلك أبو الجراح صاحب راية الأشجعيين صدقه في هذه الرواية . وكان علياً رضى الله عنه إنما لم يقبل روايته لأنه كان مخالفاً للقياس عنده ، وابن مسعود رضى الله عنه قبل روايته لأنه كان موافقاً للقياس عنده . فتبين بهذا أن رواية مثل هذا فيما يوافق القياس يكون مقبولا ثم العمل يكون بالرواية . وأما إذا ردوا عليه روايته ولم يختلفوا في ذلك فإنه لا يجوز العمل بروايته ؛ لأنهم كانوا لا يهتمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بترك العمل به وترجيح الرأي بخلافه عليه ، فاتفقهم على الرد دليل على أنهم كذبوه في هذه الرواية وعلموا أن ذلك وهم منه . ولو قال الراوى أوهمت لم يعمل بروايته ، فإذا ظهر دليل ذلك ممن هو فوقه أولى . وبيان هذا في حديث فاطمة بنت قيس ؛ فإن عمر رضى الله عنه قال : لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت . قال عيسى

(١) وفي الثمانية والهندية : أنه مروي .

(٢) وفي الهندية : عقبه .

يسترق والاسترقاق عقوبة على وجه الجزاء على الكفر ؛ فإن الكفار حين أنكروا وحدانية الله تعالى جازهم على ذلك فجعلهم عبيد عبيده ، وفي الاسترقاق إتلاف حكمي بطريق الجزاء لم يثبت استحقاقه ، فكيف لا يثبت استحقاق الإتلاف الحقيقي إذا صحت رده شرعاً ؟ قلنا : أما الضرب إذا أساء الأدب فهو تأديب للريضة في المستقبل وليس بجزاء على الفعل الماضي منه بطريق العقوبة ، بمنزلة ضرب الدواب للتأديب ، وقد ورد الشرع به فقال : « تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار » وأما الاسترقاق فليس بطريق الجزاء ولكن ما كان مباحاً غير معصوم وهو محل التملك كالصيد ، وذراى أهل الحرب بهذه الصفة .

فإن قيل : فقد قلتم العصمة للآدي أصل ثم زوال هذه العصمة الثابتة كرامة تكون بطريق الجزاء . قلنا : لا كذلك ولكن زوال هذه العصمة كزوال صفة الصحة التي هي نعمة بالمرض ، وصفة الحياة بالموت وصفة الغنى بملك المال بالفقر بهلاك المال ، وأحد لا يقول إن ذلك جزاء بطريق العقوبة .

فأما ما يتردد من حقوق الله تعالى ويحتمل أن لا يكون مشروعا في بعض الأوقات ألا يكون حسناً في بعض الأوقات فإنه يثبت حكم صحة الأداء فيه قبل البلوغ باعتبار الأهلية القاصرة ، ولا يثبت وجوب الأداء المالي والبدني فيه سواء كالصلاة والصوم والزكاة والحج عندنا ؛ فإن في وجوب الأداء قبل اعتدال الحال إلزام العمدة وفي صحة الأداء فيما كان منه بدنيا محض النفعة لأنه يعتاد أداءها فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ ؛ ولهذا صح منه التنفل بحسن هذه العبادات بعد أداء ما هو مشروع بصفة الفرضية في حق البالغين ، وما كان منه مالياً في صحة الأداء منه إضرار به في العاجل باعتبار نقصان ملكه فينتى ذلك على الأهلية الكاملة ، ثم ليس من ضرورة صحة أداء البدني اللزوم ؛ فإن من شرع في صوم أو صلاة على ظن أنها عليه ثم تبين أنها ليست عليه يصح منه الإتمام مع انعدام صفة اللزوم حتى إذا فسد لا يجب القضاء ، وفي الحج إذا شرع بالظن ثم تبين أنه ليس عليه تنعدم صفة اللزوم حتى إذا أحصر فتحلل لم يلزمه القضاء ويصح الإتمام^(١) منه بعد انتفاء صفة اللزوم . والخصم

(١) وفي المثانية : ويصح إتمامه .

يفرق بين المسالى والبدنى في هذا النوع باعتبار أن المسالى يقبل النيابة في الأداء فيتوجه الخطاب بالأداء في حقه على أن ينوب الولى عنه في الأداء ، والبدنى لا يحتمل هذه النيابة ، فلو توجه عليه الخطاب به لحقه المهدة بسببه فربما يعجز عن الأداء لصغره ، ثم يتضاعف عليه وجوب الأداء بعد البلوغ فيلحقه الحرج ، فلدفع الحرج قلنا لا يثبت في حقه خطاب الأداء فيما هو بدنى ، وهذا لامعنى له ؛ لأن الواجب في الموضمين الفعل ، فالإقامة والإيتاء كل واحد منهما فعل ، وقد بينا أن هذا الفعل لازم بطريق القرية وذلك لا يتحقق بأداء الولى ؛ إذ الولاية ثابتة عليه شرعاً بغير اختياره ، وبمثل هذه الولاية لا تتأدى العبادة . ثم هو لا يلزمه الخطاب بالإيمان كما هو مذهبنا ، ولو كان المعنى فيه الحرج الذى يلحقه بتضاعف الأداء بعد البلوغ لكان الخطاب بالإيمان يثبت في حقه لأنه بدنى ، ولا يتضاعف وجوب الأداء عليه بعد البلوغ لتوجه الخطاب في حالة الصغر ، بل ينبى عليه صحة الأداء فرضاً على مذهبه ، وقد جوز مثل هذا في العبادات البدنية لتوفير المنفعة عليه حتى قال : إذا صلى في أول الوقت ثم بلغ في آخره فإن المؤدى يجوز عن الفرض ؛ لأن سقوط الخطاب لمعنى النظر ، ومعنى النظر هنا في توجه الخطاب عليه في أول الوقت حتى لا تلزمه الإعادة . وكذلك قال : إذا أحرم بالحج ثم بلغ قبل الوقوف فإن حجه يكون عن الفرض ؛ لأن معنى النظر هنا في إلزام الخطاب إياه سابقاً على الإحرام ، فكان ينبى أن يقول مثل هذا في الإيمان . ونحن أنبتنا هذا في الصلاة^(١) والإحرام ؛ لأن توجه الخطاب لما كان لا يثبت إلا بعد البلوغ مقصوراً عليه فالمؤدى قبله إذا كان بحيث يتردد بين الفرض والنفل لا يمكن أن يجعل فرضاً بحال ؛ رأيت لو صلى رجل بعد زوال الشمس أربع ركعات قبل نزول فرضية الظهر ثم نزلت فرضية الظهر قبل مضى الوقت أكان ذلك جائزاً عن فرضه ؟ هذا شىء لا يقول به أحد . وعلى هذا قلنا : إحرامه صحيح باعتبار الأهلية القاصرة ولكن لا تلزمه الكفارات بارتكاب المحظورات ؛

(١) وفي العنائة : الصوم بدل الصلاة وأعمل الصواب الصلاة لأنها ذكرت قبل ذلك دون الصوم .

الكذب محذور عقله فستدل بأثر جاره عن سائر ما نعتقده محظوراً على أثر جاره عن الكذب الذى نعتقده محظوراً ، أو لما كان منزجراً عن الكذب فى أمور الدنيا فذلك دليل أثر جاره عن الكذب فى أمور الدين وأحكام الشرع بالطريق الأولى ، فأما إذا لم يكن عدلاً فى تعاطيه فأعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب فى خبره ؛ لأنه لما لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاده حرمة فالظاهر أنه لا يبال من الكذب مع اعتقاده حرمة ، واعتبار جانب اعتقاده يدل على الصدق فى خبره فتقع المعارضة ويجب التوقف ، وإذا كان ترجيح جانب الصدق باعتباره عدالته وبه يصير الخبر حجة للعمل شرعاً ، فعرفنا أن العدالة فى الراوى شرط لكون خبره حجة .

فأما اشتراط الإسلام : لا تنفاه تهمة الكذب لا باعتبار نقصان حال المخبر بل باعتبار زيادة شئ فيه يدل على كذبه فى خبره ؛ وذلك لأن الكلام فى الأخبار التى يثبت بها أحكام الشرع ، وهم يعادوننا فى أصل الدين بغير حق على وجه هو نهاية فى العداوة فيحملهم ذلك على السعى فى هدم أركان الدين بإدخال ما ليس منه فيه ، وإليه أشار الله تعالى فى قوله : « لا يألونكم خبالاً » : أى لا يقصرون فى الإفساد عليكم ، وقد ظهر منهم هذا بطريق الكتمان ، فإنهم كتموا نعمت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابه^(١) بعدما أخذ عليهم الميثاق بإظهار ذلك فلا يؤمنون من أن يقصدوا مثل ذلك بزيادة هى كذب لا أصل له بطريق الرواية ، بل هذا هو الظاهر ؛ فلأجل هذا شرطنا الإسلام فى الراوى لكون خبره حجة ؛ ولهذا لم نجوز شهادتهم على المسلمين ؛ لأن العداوة ربما تحملهم على القصد للإضرار بالمسلمين بشهادة الزور ، كما لا تقبل شهادة ذى الضغن لظهور عداوته بسبب الباطن ، وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانعدام هذا المعنى الباء على الكذب فيما بينهم . وبهذا تبين أن رد خبره ليس لعين الكفر بل لمعنى زائد يمكن تهمة الكذب فى خبره ، بمنزلة شهادة الأب للولد فإنها لا تكون مقبولة لمعنى زائد يمكن تهمة الكذب فى شهادته وهو شفقة الأبوة وميله إلى ولده طبعاً .

وأما بيان حد هذه الشروط وتفسيرها فنقول : العقل نور فى الصدر به يبصر

القلب عند النظر في الحجج بمنزلة السراج ، فإنه نور تبصر العين به عند النظر فترى ما يدرك بالحواس لا أن السراج يوجب رؤية ذلك ولكنه يدل العين عند النظر عليه ، فكذلك نور الصدر الذي هو العقل يدل القلب على معرفة ما هو غائب عن الحواس من غير أن يكون موجباً لذلك ، بل القلب يدرك [بالعقل ^(١)] ذلك بتوفيق الله تعالى ، وهو في الحاصل عبارة عن الاختيار الذي يبتنى عليه المرء ما يأتي به وما يذر مما لا ينتهي إلى إدراكه سائر الحواس ؛ فإن الفعل أو الترك لا يعتبر إلا لحكمة وعاقبة حميدة ؛ ولهذا لا يعتبر من البهائم خلوه عن هذا المعنى ، والعاقبة الحميدة لا تتحقق فيما يأتي به الإنسان من فعل أو ترك له إلا بعد التأمل فيه بعقله ، فتنى ظهرت أفعاله على سنن أفعال العقلاء كان ذلك دليلاً لنا على أنه عاقل مميز وأن فعله وقوله ليس يخلو عن حكمة وعاقبة حميدة ، وهذا لأن العقل لا يكون موجوداً في الآدمي باعتبار أصله ولكنه خلق من خلق الله تعالى يحدث شيئاً فشيئاً ، ثم يتعذر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب ما يمضي من الزمان على الصبي إلى أن يبلغ صفة السكال ، فجعل الشرع الحد لمعرفة كمال العقل هو البلوغ تيسيراً للأمر علينا ؛ لأن اعتدال الحال عند ذلك يكون عادة والله تعالى هو العالم حقيقة بما يحدثه من ذلك في كل أحد من عباده من نقصان أو كمال ، ولكن لا طريق لنا إلى الوقوف على حد ذلك ، فقام السبب الظاهر في حقنا مقام المطلوب حقيقة تيسيراً ، وهو البلوغ مع انعدام الآفة ، ثم يسقط اعتبار ما يوجد من العقل للصبي قبل هذا الحد شرعاً لدفع الضرر عنه لا للإضرار به ؛ فإن الصبا سبب للنظر له ؛ ولهذا لم يعتبر فيما يتردد بين المنفعة والمضرة ويعتبر فيما يتمخض منفعة له . ثم خبره في أحكام الشرع لا يكون حجة للإلزام دفعاً لضرر العهدة عنه كما لا يجعل ولياً في تصرفاته في أمور الدنيا دفعاً لضرر العهدة عنه ؛ ولهذا صح سماعه وتحمله للشهادة قبل البلوغ إذا كان مميزاً ؛ فقد كان في الصحابة من سمع في حالة الصغر وروى بعد البلوغ وكانت روايته مقبولة ؛ لأنه ليس في ذلك من معنى ضرر لزوم العهدة شيء ، وإنما يكون ذلك في الأداء فيشترط لصحة أدائه على وجه يكون حجة كونه عاقلاً مطلقاً ، ولا يحصل ذلك إلا

استحق الرضخ ؛ لأن ذلك محض منفعة يثبت بالأهلية القاصرة كالاقتطاب والاحتشاش ، وينبغي أن يكون هذا على أصل الخصم أيضاً ؛ فإنه يقول : كل منفعة من هذا الجنس يصلح^(١) له بوليّه فإنه لا يكون أهلاً لتحصيل ذلك لنفسه بنفسه ، ومالا يحصل له بوليّه يكون هو أهلاً لتحصيله ذلك لنفسه^(٢) . وفي قبول الهبة والصدقة له قولان : في أحدهما لا يصح ذلك منه بنفسه ويصح من الولي ذلك في حقه ، وفي القول الآخر على عكس هذا . ثم استحقاق الرضخ بسبب القتال محض منفعة لا يمكن تحصيله له من قبل الولي بمباشرته سببه فينبغي أن يجعل هو أهلاً لتحصيله لنفسه بمباشرته سببه .

فأما ما هو ضرر محض فنحو إبطال الملك في الطلاق والعتاق ، ونقل الملك بالهبة والصدقة ؛ فإنه محض ضرر في العاجل لا يشوه منفعة ؛ ولهذا ينبغي صحته شرعاً على الأهلية الكاملة ولا يثبت بالأهلية القاصرة حتى لا يملكه الصبي بنفسه ولا بواسطة الولي إذا باشر ذلك في حقه . وزعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم غير مشروع في حق الصبي أصلاً حتى إن امرأته لا تكون محلاً للطلاق . قال رضى الله عنه : وهذا عندى وهم ؛ فإن الطلاق يملك بملك النكاح إذ لا ضرر في إثبات أصل الملك وإنما الضرر في الإيقاع حتى إذا تحققت الحاجة إلى صحة إيقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحاً ؛ وبهذا يتبين فساد قول من يقول : إنا لو أثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خالياً عن حكمه وهو ولاية الإيقاع ، والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر شرعاً كبيع الحر وطلاق البهيمة ؛ فإن الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى إذا أسلمت امرأته وعرض عليه الإسلام فأبى فرق بينهما وكان ذلك طلاقاً في قول أبي حنيفة ومحمد رضى الله عنهما ، وإذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان طلاقاً في قول محمد ، وإذا وجدته امرأته مجبوراً فخصمت في ذلك فرق بينهما . ولم يبين في الجامع أن هذه الفرقة تكون بطلاق أم لا . وقال بعض مشايخنا إنها تكون بطلاق اكتفاء

(١) وفي نسخة : يحصل — كذا بهامش المصنف .

(٢) وفي المصنف : لتحصيله بنفسه .

بالأهلية القاصرة عند تحقق الحاجة إلى دفع الضرر عنها . وقال بعضهم : هذه تكون بغير طلاق ؛ لأن الصبي المميز والرضيع الذي لا يعقل في هذا الحكم سواء ، وينعدم في حق الرضيع الأهلية القاصرة والكاملة جميعاً . وإذا كاتب الأب أو الوصي نصيب الصغير من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقاً بنصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه إن كان موسراً ، وهذا الضمان لا يجب إلا بالإعتاق فيكفي بالأهلية القاصرة في جملة معتقاً للحاجة إلى دفع الضرر عن الشريك ؛ فمرفناً أن الحكم ثابت في حقه عند الحاجة ، فأما بدون الحاجة لا يجعل ثابتاً ؛ لأن الاكتفاء بالأهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض .

فأما ما يتردد بين المنفعة والضرر فنحو الماوضات كالبيع والشراء والنكاح ، وهذا ثابت في حق الصبي عند مباشرة الولي أو عند المباشرة^(١) بإذن الولي ؛ لأن معنى توفير المنفعة فيه متوهم ، وكذلك معنى الضرر ولا ندفع معنى الضرر إلا بالرأى الكامل وذلك يحصل عند مباشرة الولي أو عند مباشرة الصبي بعد استطلاع رأى الولي ، فإذا اندفع توهم الضرر التحق بما تتمحض فيه المنفعة فيكون للصبي فيه عبارة صحيحة بالأهلية القاصرة ، وهذا لأن بهذه الأهلية اعتبرت عبارته في تصحيح التصرف شرعاً في حق الذير فلأن يعتبر في حق نفسه كان أولى . والمعنى فيه ما بينا أن في تصحيح عبارته نوع منفعة لا نحصل له تلك المنفعة بمباشرة الولي ، ثم فيه فتح طريق يحصل^(٢) المقصود عليه من وجهين : أحدهما بمباشرة نفسه ، والآخر بمباشرة الولي فيكون ذلك أنفع منه إذا كان الطريق واحداً ، وقد بينا أن بالأهلية القاصرة يثبت ما فيه توفير المنفعة عليه . ثم على أصل أبي حنيفة رضي الله عنه لما صار الرأى القاصر في حقه مجبوراً بانضمام رأى الولي إليه التحق بالبالغ حتى نفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الأجانب كما ينفذ من البالغ ، ولما اندفع معنى توهم الضرر برأى الولي جعل بمنزلة ما لو اندفع ذلك رأيه الكامل بعد البلوغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش

(١) وفي الثمانية : مباشرة .

(٢) وفي الثمانية : تحصيل .

والمقصود ما في باطن الكتاب لا عين الكتاب فلا يتم ضبطه إلا بمعرفة ذلك ؛
ولهذا استحب المتقدمون من السلف تقليل الرواية ، ومن كان أكرمهم ^(١) وأدوم
صحبة وهو الصديق رضي الله عنه كان أقلهم رواية ، حتى روى عنه أنه قال : إذا سئلتهم عن
شيء فلا ترووا ولكن ردوا الناس إلى كتاب الله تعالى . وقال عمر رضي الله عنه :
أقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا شريككم . ولما قيل لزيد بن أرقم
ألا تروى لنا عن رسول الله عليه السلام شيئاً فقال : قد كبرنا ونسينا والرواية عن
رسول الله شديد . وقال ابن عباس رضي الله عنهما : كنا نحفظ الحديث والحديث يحفظ
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأما إذا ركبتم الصعب والذلول فهيهات ! فقد جمع
أهل الحديث في هذا الباب آثاراً كثيرة ولأجلها قلت رواية أبي حنيفة رضي الله عنه
حتى قال بعض الطاعنين إنه كان لا يعرف الحديث . ولم يكن على ما ظن ، بل كان
أعلم أهل عصره بالحديث ، ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلَّت روايته . وبيان هذا
أن الإنسان قد ينتهي إلى مجلس وقد مضى صدر من الكلام فيخفى على التكلم حاله
لتوقفه على ما مضى من كلامه مما يكون بعده بناء عليه ، فقلما يتم ضبط هذا السامع
لمعنى ما يسمع بعد ما فاته أول الكلام ، ولا يجدر في تأمل ذلك أيضاً ؛ لأنه لا يرى
نفسه أهلاً بأن يؤخذ الدين عنه ، ثم يكون من قضاء الله تعالى أن يصير صدره يرجع
إليه في معرفة أحكام الدين ، فإذا لم يتم ضبطه في الابتداء لم ينبغ له أن يجازف
في الرواية ، وإنما ينبغى أن يشتغل بما وجد منه الجهد التام في ضبطه فيستدل بكثرة
الرواية ممن كان حاله في الابتداء بهذه الصفة على قلة المبالة ؛ ولهذا ذم السلف الصالح
كثرة الرواية ، وهذا معنى معتبر في الروايات والشهادات جميعاً ؛ ألا ترى أن من اشتهر
في الناس بخصلة دالة على قلة المبالة من قضاء الحاجة بمرأى العين من الناس أو الأكل
في الأسواق يتوقف في شهادته . فهذا بيان تفسير الضبط .

وأما العدالة : فهي الاستقامة . يقال : فلان عادل إذا كان مستقيم السيرة
في الإنصاف والحكم بالحق . وطريق عادل ، سمى به الجادة ، وضده الجور . ومنه
يقال : طريق جارٍ إذا كان من البنيات . ثم العدالة نوعان : ظاهرة ، وباطنة . فالظاهرة

(١) وفي الثمانية : ومن كان أكبرهم . وفي الهندية : أ أكثرهم .

تثبت بالدين والعقل على معنى أن من أصابها فهو عدل ظاهراً؛ لأنهما يحملانه على الاستقامة ويدعوانه إلى ذلك . والباطنة لا تعرف إلا بالنظر في معاملات المرء ، ولا يمكن الوقوف على نهاية ذلك لتفاوت بين الناس فيهما^(١) ، ولكن كل من كان ممتنعاً من ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه فهو على طريق الاستقامة في حدود الدين . وعلى هذه العدالة نبني حكم رواية الخبر في كونه حجة ؛ لأن ما ثبت به العدالة الظاهرة بمعارضة هوى النفس والشهوة الذى تصده عن الثبات على طريق الاستقامة ، فإن الهوى أصل فيه سابق على إصابة العقل ، ولا يزايله بعدما رزق العقل ، وبعد ما اجتمعاً فيه يكون عدلاً من وجه دون وجه ، فيكون حاله كحال الصبي العاقل والمعتوه الذى يعقل من جملة العقلاء ، وقد بينا أن المطلق يقتضى الكامل ، فعرفنا أن العدل مطلقاً من يترجح أمر دينه على هواه ، ويكون ممتنعاً بقوة الدين عما يعتقد الحرمة فيه من الشهوات ؛ ولهذا قال في كتاب الشهادات : إن من ارتكب كبيرة فإنه لا يكون عدلاً في الشهادة ، وفيما دون الكبيرة من المعاصي إن أصر على ارتكاب شيء ، لم يكن مقبول الشهادة . وكان ينبغي أن لا يكون مقبول الشهادة أصر أو لم يصر ؛ لأنه فاسق بخروجه عن الحد المحدود له شرعاً ، والفاسق لا يكون عدلاً في الشهادة ، إلا أن في القول بهذا سد الباب أصلاً لغير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات أجمع ؛ لأن الله تعالى على العباد في كل لحظة أمراً ونهيّاً يتعذر عليهم القيام بمحققهما ولكن التحرز عن الإصرار بالندم والرجوع عنه غير متعذر ، والخرج مدفوع ، وليس في التحرز عن ارتكاب الكبائر الموجبة للحد معنى الحرج ؛ فلهذا بنينا حكم العدالة على التحرز المتأني عما يعتقد الحرمة فيه ؛ ولهذا قلنا صاحب الهوى إذا كان ممتنعاً عما يعتقد الحرمة فيه فهو مقبول الشهادة وإن كان فاسقاً في اعتقاده ضالاً ؛ لأنه بسبب الغلو في طلب الحجة والتعمق في اتباعه أخطأ الطريق فضل عن سواء السبيل ، وشدة اتباع الحجة لا تمكن تهمة الكذب في شهادته وإن أخطأ الطريق ، وكذلك الكافر من أهل الشهادة إذا كان عدلاً في تعاطيه بأن كان مترجراً عما يعتقد الحرمة فيه إلا أنه غير مقبول الشهادة على المسلمين

الفصول على شيء معلوم ؛ فإنه يعتبر عبارته في الاختيار بين الأبوين لإلزام الحكم به ، ولا يعتبر عبارته في الحكم بإسلامه إذا سمع منه الإقرار به ، ولا شك أن المنفعة في هذا أظهر في الدنيا والآخرة ، وتعتبر عبارته في الوصية والتدبير ولا تعتبر في صحة البيع والشراء ، ومعنى المنفعة فيه أظهر منه في الوصية ، وإنما له حرف واحد يطرده في جميع هذه الفصول ، وهو أن كل منفعة يمكن تحصيلها له مباشرة وليه لا تعتبر عبارته في ذلك ، وما لا يمكن تحصيله له مباشرة وليه تعتبر عبارته فيه ، فالمنفعة المقصودة من البيع والشراء يمكن تحصيلها له مباشرة الولي ، والمنفعة المطلوبة بالوصية لا يمكن تحصيلها له مباشرة الولي ، وكذلك المنفعة التي له باختيار أحد الأبوين لا يمكن تحصيلها له مباشرة الولي فتعتبر عبارته في ذلك ، والمنفعة المطلوبة بالإسلام يمكن تحصيلها له مباشرة الولي ؛ فإنه يصير مسلماً بإسلام أحد الأبوين تبعاً وإن كان عاقلاً فلا تعتبر عبارته في ذلك . وقرر الشافعي رحمه الله هذا من طريق الفقه فقال : كونه مولياً عليه سمة العجز ، وكونه ولياً دليل القدرة وبينهما مغايرة على سبيل المضادة فلا يجوز اجتماعهما . قال الشافعي : ولهذا لا أصحح رده بنفسه ؛ لأن حكم الردة في حقه لما كان يثبت بطريق التبعية للأبوين يسقط اعتبار مباشرته لذلك بنفسه . ثم قرر الشافعي رحمه الله هذا فقال : إذا أسلم أحد أبويه بحكم بإسلامه مع كونه معتقداً للكفر بنفسه ، فإذا كان لا يعتبر اعتقاده في استدامة ما كان ثابتاً في حقه فلأن لا يعتبر اعتقاده في إثبات ما لم يكن ثابتاً كان أولى . ولكننا نقول : هذا شيء نظرده من غير أن تنبئ صحته بدليل شرعي ؛ فإنه لا منافاة بين تحصيل منفعة له بواسطة الولي في حالة وبين تحصيل تلك المنفعة له بمباشرته بنفسه في حالة أخرى ؛ ألا ترى أنه يصير مسلماً بإسلام أبيه تارة وإسلام أمه أخرى ، وإنما يتحقق هذه [المنافاة ^(١)] في حالة واحدة ، ونحن إذا جعلناه مسلماً بإسلام نفسه لا نجعله تبعاً في تلك الحالة ، وفي الحال الذي يكون تبعاً لأبويه لا يكون مسلماً بإسلام نفسه ، وما هذا إلا نظير العبد يكون تبعاً لمولاه في السفر والإقامة في حالة واحدة ،

(١) زيادة من النسختين وكان في الأصل : « هذا في حالة » .

ويكون أصلاً بنفسه في حالة وهو إذا خلى المولى بينه وبين ذلك ، وهذا لما في تصحيح عبارته من تحصيل منفعة مقصودة له لا يحصل ذلك بمباشرة المولى لما في توسيع الطرق عليه من المنفعة التي لا تحصل إذا كان جهة الإصابة واحداً عيناً ، وإذا أسلم أحد أبويه فإنما نجمله مسلماً تبعاً ؛ لأنه في نفسه غير معتقد شيئاً ولا واصف لشيء سوى ذلك ، حتى لو علم أنه معتقد للكفر بأن وصف ذلك نجمله مرتداً ونجمله حكمه كحكم من أسلم بنفسه ثم ارتد [نعوذ بالله تعالى ^(١)] بعد ذلك .

فهذا تمام البيان فيما ينبئ على الأهلية القاصرة والكمال ^(٢) ، والله أعلم بالحقيقة والصواب ^(٣) .

وفي نهاية نسخة المكتبة الأحمدية :

تم الكتاب ونجز وهذا آخره ، ووافق الفراغ من كتابته يوم الثلاثاء العشرين من شهر ربيع الأول ، سنة أربع وثلاثين وسبعائة ، على يد العبد الفقير إلى ربه ، المعترف بذنبه ، الراجي عفوره : عمر بن أحمد بن محمد الجرهمي الحنفي عفا الله تعالى عنهم أجمعين تكملاً ، بالمدرسة المقدمية الجولينية الحنفية ، بدمشق المحروسة ، رحم الله واقفها ونور ضريحه ، الحمد لله رب العالمين ، وصلواته على خير خلقه محمد وآله وصحبه وسلامه ^(٤) .

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي الهندية : وبالله التوفيق ، والله أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب . تم الكتاب وربنا محمود ، وله المسكالم والملا والجود .

(٣) زاد في العثمانية : وإليه المرجع والمآب لأنه العزيز الوهاب .

(٤) وفي آخر نسخة المدرسة العثمانية شمر تضمن : تمامها بإملاء السكردري في ضحى يوم الخميس الحادى والعشرين من شهر ذى القعدة من سنة تسع وعشرين وتسعمائة .

وهي نسخة من نسخة تمت في اليوم العاشر من شعبان ، سنة ست وخمسين وستائة على يد العبد الضعيف المذنب الخاطئ الراجى إلى رحمة ربه : أحمد بن محمد بن أحمد الملقب صبا غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات بأرحم الراحمين .

فهرس مضامين الجزء الثانى من أصول السرخسى

صفحة

- إذا صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم - لم
فلا يترك العمل به باعتبار عمل من هو
دونه بخلافه ٨
والوجه الثانى أن يظهر منه العمل بخلاف
الحديث وهو ممن يجوز أن يخفى ذلك
الحديث ٨
وأما ما يكون من أئمة الحديث فهو الطعن فى
الرواة ، وهذا نوعان مبهم ومفسر ،
والمفسر نوعان ٩
فأما الطعن المبهم فهو عند الفقهاء لا يكون
جرحاً ٩
طعن بعض المتعنتين فى أبى حنيفة أنه دس ابنه
ليأخذ كتب أستاذه حماد فكان يروى
من ذلك والجواب عنه ٩
الطعن بالتدليس ٩
الطعن بالتدليس على من يكفى عن الراوى
ولا يذكر اسمه ونسبه ٩
منها طعن بعض الجهال فى محمد بن الحسن بأنه
سأل ابن المبارك أن يروى له فأبى ... ١
ومن ذلك الطعن بركض الدواب ١٠
ومن ذلك الطعن بكثرة المزاح ١٠
ومن ذلك الطعن بمحدثات سن الراوى ... ١٠
ومن ذلك الطعن بأن رواية الأخبار ليست
بعادة له ١١
ومن ذلك الطعن بالاستكتار من تفريع مسائل
الفقه ١١
وأما الطعن المفسر بما يكون موجبا للجرح ... ١١
فأما وجوه الطعن الموجب للجرح فربما ينتهى
إلى أربعين وجهاً ١١
فصل فى بيان المعارضة بين النصوص ، وتفسير
المعارضة وركبتها وحكمها وشرطها ... ١٢

صفحة

- فصل فى الخبر يلحقه التكذيب من جهة الراوى
أو من جهة غيره ٣
أما ما يلحقه من جهة الراوى فأربعة أقسام :
إنكاره الرواية ، مخالفته للحديث ،
أن يظهر منه تعين شئ مما هو من
محمولات الخبر ، تركه العمل بالحديث ... ٣
أما الوجه الأول ٣
المحاوره التى جرت بين أبى يوسف ومحمد فى
الرواية عن أبى حنيفة فى ثلاث مسائل
من الجامع الصغير ٣
النبي صلى الله عليه وسلم كان معصوماً عن
التقرير على الخطأ ٥
أما الوجه الثانى وهو ما إذا ظهر منه المخالفة
قولاً أو عملاً ٥
أما الوجه الثالث وهو تعيينه بعض محتملات
الحديث ٦
ترك العمل بخلاف الحديث حرام كما أن العمل
بخلافه حرام ٧
أما ما يكون من جهة غير الراوى فهو قسمان
أحدهما أن يكون من جهة الصحابة ،
والثانى ما يكون من جهة أئمة الحديث ... ٧
فأما ما يكون من جهة الصحابة فهو نوعان
أحدهما أن يعمل بخلاف الحديث بعض الأئمة
من الصحابة وهو ممن يعلم أنه لا يخفى
عليه ٧
وجه عدم قسمة سيدنا عمر السواد بين الفاتحين
مع أن النبي صلى الله عليه وسلم قسم خيبر
بين الفاتحين ٨
وجه تطبيق ابن مسعود فى الصلاة مع ورود
حديث الأخذ بالركب ٨

صفحة

اختلف مشايخنا فيها إذا كان أحد النصين
موجبا للثبوت والآخر موجبا للاتبات فتعد
السكرخى المثبت أولى من النافي وعند
عيسى بن أبان يستوى المثبت والنافي
في تعارضان ٢١
تعارض روايتي رد النبي صلى الله عليه وسلم
بفته على أبي الماس بنسكاح جديد أو بالنسكاح
الأول وتقرير رفع التعارض ... ٢٢ ، ٢٣
رفع التعارض بين خبري نسكاح ميمونة ... ٢٣
رفع التعارض بين خبري بريرة بأث زوجها
كان حرا أو عبداً ٢٣
التعارض بين خبري أنس وجابر بأن النبي صلى
الله عليه وسلم كان فارنا في حجة الوداع
أو مفردا بالحج ٢٣
تعارض حديث بلال أن النبي صلى الله عليه
وسلم لم يصل في السكبة مع حديث ابن
عمر أنه صلى فيها ورفع أمارضهما ... ٢٤
من أهل النظر من يقول يتخلص عن التعارض
بكثرة عدد الرواة ٢٤
ومنهم من يقول بترجيح الخبر بحرية الراوى ... ٢٤
ومن هذه الجملة إذا كان في أحد الخبرين زيادة
لم تذكر في الخبر الثاني ، فذهبنا فيه
بؤخذ بالثبوت للزيادة ٢٥
المطلق لا يحمل على المقيّد ٢٦
أهل الحديث يرجعون الحديث بطبقات الرواة
في الزيادة والموقوف والمسدود والمرسل ... ٢٦
باب البيان ٢٦
اختلفت عبارة أصحابنا في معنى البيان ... ٢٦
قول من قال من أصحابنا حد البيان هو الإخراج
عن حد الإشكال إلى التجلي ليس بقوى ... ٢٧
المذهب عند الفقهاء وأكثر المتكلمين أن
البيان يحصل بالفعل من رسول الله صلى
الله عليه وسلم كما يحصل بالقول والدليل
عليه من الأحاديث ٢٧
ثم البيان على خمسة أوجه ٢٧

صفحة

فأما التفسير ١٢
أما الركن ١٢
أما الشرط ١٢
ومن الشرط أن يكون كل واحد منهما موجبا
على وجه يجوز أن يكون ناسخا للآخر ... ١٣
قلنا يقع التعارض بين الآيتين وبين القراءتين
وبين السنتين وبين الآية والسنة المفسورة
لا يقع التعارض في أقاويل الصحابة ... ١٣
أما الحكم ١٣
إن وقع التعارض بين السنتين ولم يعرف التاريخ
يصار إلى ما بعد السنة ١٣
فأما إذا وقع التعارض بين القياسين ... ١٤
المذهب عندنا في المجتهد أنه يصيب تارة ويخطئ
أخرى ١٤
إذا عمل بأحد القياسين وحكم بصحة عمله
باعتبار الظاهر يصير ذلك لازما له ... ١٥
إن فيما ليس فيه احتمال الانتقال من محل إلى
محل إذا تمين المحل بعمله لا يبقى له خيار
بعد ذلك كالنجاسة في الثوب ... ١٦
وأما بيان التخلص من الممارضات فنفس الحجّة
فإن لم يوجد فباعتبار الحال وإلا فبمعرفة
التاريخ نسا وإلا فبدلالة التاريخ ... ١٨
أما الوجه الأول وهو الطلب التخلص من نفس
الحجّة فيبانه من وجوه ١٨
المنسوخ إذا اشتهر فناسخه يشتهر بعده أيضاً
كتحريم المنعة وإباحة زيارة القبور وإمساك
لحوم الأضاحى والشرب في الأواني بعد
النهي ١٨
بيان الطلب التخلص من حيث الحكم ... ١٩
قد يدل المطيع ليسكون تمحيصاً لذنوبه وينعم
على العاصي استدرجا ١٩
فأما التخلص بطريق الحال فيبانه ... ١٩
فأما طلب التخلص من حيث التاريخ ... ٢٠
فأما طلب التخلص بدلالة التاريخ ... ٢٠
والأخذ بالاحتياط أصل في الشرع ... ٢١

صفحة

- ٤٢ ... الاستثناء نوعان حقيقة ومجاز
الكلام لحقيقته لا يحمل على المجاز إلا إذا
٤٣ ... تعذر حمله على الحقيقة
المكيل والموزون كشيء واحد في حكم
٤٤ ... الثبوت في الذمة ...
الاستثناء يقتصر على ما يلبي خاصة عندنا لا عند
الإمام الشافعي إلا الشرط فإنه يتعلق بكل
٤٤ ... كلام قبله ...
البيان المغير والمبدل يصح موصولا ولا يصح
٤٥ ... مفصولا ...
فصل وأما بيان الضرورة فهو نوع من البيان
يحصل بغير ما وضع له في الأصل ، وهو
٥٠ ... على أربعة أوجه ...
فأما الأول فنحو قوله تعالى : « وورثه أبواه
٥٠ ... فلامه التثنية »
وأما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع
عن معانية شيء عن تفييره يكون بيانا منه
٥٠ ... وأما النوع الثالث فنحو سكوت المولى عن
الشيء عند رؤية العبد يبيع ويشترى ... ٥١
وأما النوع الرابع فبيانه فيما إذا قال لفلان على
مائة ودرهم أو مائة ودينار فإن بيان أنها
٥٢ ... من جنس المعطوف
٥٣ ... باب النسخ جوازا وتفسيرا
٥٣ ... تعريف النسخ لغة وشرعا
ادعاء اليهود بتأييد شريعة موسى وبأن النسخ
لا يجوز وحجته الرد عليهم وحجتنا
عليهم من طريق التوقيف ومن حيث العقول ... ٥٥
فصل في بيان عمل النسخ ... ٥٦
ليس في أصل التوحيد احتمال النسخ بوجه من
الوجود ... ٥٦
قال جمهور العلماء لا نسخ في الأخبار أيضا ... ٥٦
تفسير الحسن وزيد بن أسلم لقوله تعالى :
« يحو الله ما يشاء وينبت » ... ٥٦

صفحة

- فأما بيان التقرير فهو يحتل المجاز والعام
المختل للخصوص ... ٢٨
وأما بيان التفسير فهو بيان الحمل والمشارك
٢٨ ... ثم هذا النوع يصح عند الفقهاء موصولا
ومفصولا ... ٢٨
لكننا نقول الخطاب بالحمل قبل البيان مفيد
وهو الابتلاء باعتقاد الحقيقة ... ٢٩
اختلف العلماء في جواز تأخير داليل الخصوص
في العموم ... ٢٩
الحاجة لبيان موصولا ومفصولا ... ٣٠
آية الموارث عامة في إيجاب الميراث الأقارب
كفارا كانوا أو مسلمين ثم بين رسول الله
صلى الله عليه وسلم أن الميراث يكون عند
الموافقة في الدين ... ٣١
آية الوصية تقتضي صحة الوصية في جميع المال
واختصم بالتثنية ببيان النبي صلى الله
عليه وسلم ... ٣١
جواز المصنف عن شبهة من قال لم سأل إبراهيم
الرسول بقوله : إن فيها لوطا ... ٣٣
فصل في بيان التغير والتبدل ... ٣٥
بيان التغير هو الاستثناء ... ٣٥
بيان التبدل هو التطبيق بالمرط ... ٣٥
لا خلاف بين العلماء في هذين النوعين من
البيان أنه يصح موصولا بالكلام ولا يصح
مفصولا بمن لا يملك النسخ ... ٣٦
بحث الاستثناء واختلاف الفقهاء في استنباط
الأحكام منه ... ٣٦
حجتنا في إبطال طريق الخصم ... ٣٨
لو قال عبيدي أحرار إلا عبيدي لم يصح
الاستثناء ، ولو قال إلا هؤلاء وليس له
سواهم صح الاستثناء ... ٣٩
إذا كان العام بعبارة الفرد يجوز فيه الخصوص
إلى أن لا يبقى منه إلا واحد ، وإذا كان
بلفظ الجمع يجوز فيه الخصوص إلى أن لا يبقى
منه إلا ثلاثة ... ٤٠

صفحة

جواب أصحاب الإمام الشافعي عن هذا الاستدلال
 وجواب أصحابنا لهم ٦٩
 الرواض يقولون نزلت آيات كثيرة فيها تنصيص
 على إمامة علي ولم يلقنا ذلك ... ٦٩
 آية الرجم كانت في الكتاب تتلى ثم نسخت
 تلاوتها ونسخت « واللاتي بآتين الفاحشة » ٧١
 بيان المحمل في كتاب الله بالسنة يجوز ... ٧١
 تفسير قوله تعالى : « فأتوا الدين ذهب
 أزواجهم » ٧١
 الاستدلالات الضعيفة لنسخ الكتاب بالسنة
 زيفها المصنف ٧١
 لو سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
 الحكم هو ثابت بوحي متلو قد كان هذا
 الحكم ثابتاً إلى الآن وقد انتهى وقته
 فلا تعملوا به بعده يلزمنا تصديقه في ذلك
 وتكفير من يكذبه في ذلك ... ٧٣
 ما روى من قوله عليه الصلاة والسلام
 « فاعرضوه على كتاب الله » لا يكاد يصح
 ولئن ثبت فالمراد أخبار الآحاد لا المسموع
 منه بعينه ٧٦
 الدليل على جواز نسخ السنة بالكتاب قوله
 تعالى : « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
 لكل شيء » ٧٦
 نسخ التوجه إلى بيت المقدس بقوله : « فول
 وجهك شطر المسجد الحرام » ... ٧٦
 شريعة من قبلنا تلزمنا حتى يقوم الدليل على
 انتساخه ٧٦
 لا خلاف أن ما كان في شريعة من قبلنا ثبت
 انتساخه في حقنا بقول أو فعل من رسول
 الله صلى الله عليه وسلم بخلافه ... ٧٧
 مثال نسخ الكتاب بالكتاب ... ٧٧
 أمثلة نسخ السنة بالسنة ... ٧٧
 إنما يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة
 أو المشهورة ، فأما بنجر الواحد لا يجوز
 النسخ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ٧٧

صفحة

على النسخ الأحكام المفروعة بالأمر والنهي مما
 يجوز أن لا يكون مفروعا ويجوز أن
 يكون مفروعا ، وذلك ينقسم أربعة أقسام
 قسم منه مؤيد بالنس ، وقسم منه ما يثبت
 التأييد فيه بدلالة النص ، وقسم منه ما هو
 موقت بالنس ، والرابع يحتمل أن يكون
 موقتا ويحتمل أن يكون مؤبداً ... ٦٠
 فأما القسم الأول ٦٠
 ما يثبت فيه التأييد بدلالة النص ... ٦٠
 وأما القسم الثالث ٦٠
 وأما القسم الرابع فبيان في العبادات المفروضة
 شرعا عند أسباب جعلها الشرع سبباً لذلك
 على مذهب علمائنا يجوز نسخ الأخف بالأثقل
 كما يجوز نسخ الأثقل بالأخف ... ٦٢
 فصل في بيان شرط النسخ ... ٦٣
 فصل في بيان الناسخ ٦٥
 المحجج أربعة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ،
 والقياس ٦٥
 كان ابن شريح والأغماطي يجوزان نسخ الكتاب
 والسنة بالقياس ولا يجوز ذلك عند
 جمهور العلماء ٦٦
 النسخ بالإجماع لا يجوز عند أكثر أصحابنا
 وجوزه بعض مشايخنا ... ٦٦
 أو أن النسخ حال حياة رسول الله صلى الله عليه
 وسلم ولا نسخ بعده ... ٦٦
 ثم الأقسام بعد هذا أربعة : نسخ الكتاب
 بالكتاب ، ونسخ السنة بالسنة ، ونسخ
 الكتاب بالسنة ، ونسخ السنة بالكتاب ٦٧
 قال الإمام الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب
 بالسنة ولا نسخ السنة بالكتاب وحجته
 في ذلك على ما ذكر في رسالته ... ٦٧
 حجبتنا في ذلك من أصحابنا ... ٦٧
 نظير نسخ الكتاب بالسنة آية الوصية نسخت
 بقوله عليه الصلاة والسلام : « لا وصية
 للوارث » ٦٩

صفحة

فصل في بيان وجوه النسخ (وهي أربعة :

نسخ التلاوة والحكم جميعاً ، ونسخ

الحكم مع بقاء التلاوة ، ونسخ رسم

التلاوة مع بقاء الحكم ، والنسخ طريق

(الزيادة على النص) ... ٧٨

فأما الوجه الأول فنحنو صحف إبراهيم ومن

تقدمه من الرسل عليهم الصلاة والسلام ... ٧٨

لا يجوز النسخ بعد وفاة الرسول صلى الله عليه

وسلم ، وقال بعض المحدثين هذا جائز

وردتم بالدلائل ... ٧٨

لا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق

الاندراس وذهاب حفظه من قلوب العباد ... ٧٩

حل قول من قال في آية الرحم إنه في كتاب

الله أي في حكم الله ... ٧٩

حديث عائشة في الرضعات لا يكاد يصح ... ٧٩

فأما الوجهان الآخران وهما نسخ الحكم مع

بقاء التلاوة ونسخ رسم التلاوة مع بقاء

الحكم فهما جائزان في قول الجمهور ... ٨٠

دليلنا على وجود نسخ الحكم مع بقاء

التلاوة ... ٨٠

الدليل على جواز ذلك أنه يتعلق بصيغة

التلاوة حكمان مقصودان : أحدهما جواز

الصلاة ، والثاني النظم المعجز كما يثبت

بالمقابلة هذان الحكمان ... ٨٠

وأما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فيبانه أن

صوم كفارة اليمين ثلاثة أيام متتابعة ... ٨١

قراءة ابن مسعود ثلاثة أيام متتابعة نسخت

تلاوته ... ٨١

وأما الوجه الرابع وهو الزيادة على النص فإنه

بيان صورة ونسخ معنى ... ٨٢

بيان ذلك في النفي مع الجدل وصفة الأعيان في

رقبة كفارة الطهار واليمين ... ٨٢

ما يجب حق الله تعالى من عبادة أو عقوبة

أو كفارة لا يحتمل الوصف بالتجزئ

وليس لبعض منه حكم الجلة بوجه كرامة

من التجر والركنتين من الظهور والظاهر

إذا صام شهراً ثم يحز ... ٨٢

صفحة

بعض الملة لا يوجب شيئاً من الحكم الثابت

بالملة ... ٨٣

حقوقي مما يحتمل الوصف بالتجزئ ... ٨٣

النسخ في الحكم الثابت بالنص لا يكون بحزب

الواحد ولا بالقياس ... ٨٤

لا تتعين الفاتحة لقراءة في الصلاة ركناً

وكذلك الطهارة عن الحدث لطواف ... ٨٤

يجوز أن يرد النسخ على ما هو ناسخ كما يجوز

أن يرد على ما كان مقسوماً ابتداء ... ٨٥

مما اختلفوا في أنه نسخ أم لا حكم الميراث

بالحلف والهجرة ... ٨٥

باب الكلام في أفعال النبي عليه الصلاة

والسلام ... ٨٦

أفعاله التي عن قصد أربعة أقسام : مباح

ومستحب وواجب وفرض ، ونوع خامس

وهو الزلة ... ٨٦

تعريف الزلة والمعصية والفرق بينهما ... ٨٦

اختلف الناس في أفعاله التي لا تكون عن

سهو ولا من نتيجة الطبع على ما جبل عليه

الإنسان ما هو موجب ذلك في حق أمته

وهم فريقان وحججهم ... ٨٦

حين كان الحزب مباحاً قد ترك رسول الله صلى

الله عليه وسلم شربها أصلاً ... ٨٨

فصل في بيان طريقة رسول الله صلى الله عليه

وسلم في إظهار أحكام الشرع ... ٩٠

الوحي نوعان ظاهر وباطن ، والظاهر نوعان

وبيان كل نوع ... ٩٠

أما ما شبه الوحي في حق رسول الله صلى

الله عليه وسلم فهو استنباط الأحكام من

النصوص بالرأى ... ٩٠

الرسول عليه الصلاة والسلام لا يقر على الخطأ

اختلف العلماء في أعمال الرأى والاجتهاد في

الأحكام في حقه صلى الله عليه وسلم .. ٩١

الاجتهاد بخطئ ويصيب ... ٩١

بالاتفاق لا يجوز مخالفته فيما ينص عليه من

أحكام الشرع ... ٩٢

صفحة

انقطع القول ببقاء شريعة نبيينا محمد صلى الله عليه وسلم إلى قيام الساعة لعلنا بدليل مقطوع به أنه لا نبي بعده حتى يكون ناسخاً لغيرته ... ١٠٢ ...
بهذا ظهر شرف نبينا عليه الصلاة والسلام فإنه لا نبي بعده ... ١٠٣ ...
فصل في تقليد الصحابي إذا قال قولاً ولا يعرف له مخالف ... ١٠٥ ...
قول الواحد من الصحابة مقدم على القياس وبيان اختلاف العلماء فيه واحتجاجهم نظائر تقديم قول الصحابي على القياس من مسائل الفقه ... ١٠٦ ...
لا يجوز ترك الرأي بمثله كما لا يترك بقول التابعي ... ١٠٧ ...
انقراض العصر ليس بشرط لثبوت حكم الإجماع ... ١٠٨ ...
مخالفة الإجماع بعد انقاده كخالفه النص وجه ما ذهب إليه أبو سعيد البردعي من أن قول الصحابي مقدم على القياس ... ١٠٨ ...
لا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن قول الواحد من الصحابة حجة فيما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم به إن قبل قد قلتم في المقادير بالرأي من غير أثر ... ١١١ ...
حكم طهارة البئر بالترج عرفناه بأثر الصحابة ... ١١٢ ...
لا يستقيم العمل بالحديث إلا بالرأي ولا يستقيم العمل بالرأي إلا بالحديث ... ١١٣ ...
أصحابنا هم المتسكون بالسنة والرأي في الحقيقة ... ١١٣ ...
فصل في خلاف التابعي هل يتدبه مع إجماع الصحابة ... ١١٤ ...
لا خلاف أن قول التابعي لا يكون حجة على وجه يترك القياس بقوله ... ١١٤ ...
كان أبو حنيفة يقول ما جاءنا عن التابعين زاحماً ... ١١٤ ...

صفحة

نظائر اجتهاده صلى الله عليه وسلم وتعليمه أصحابه الاجتهاد ... ٩٣ ...
لا معنى لقول من يقول إنه إنما كان يستشيرهم في الأحكام لطبيب نفوسهم ... ٩٤ ...
قبل أفضل درجات العلم للعباد طريق الاستنباط ... ٩٤ ...
ما بينه صلى الله عليه وسلم بالرأي إذا أقر عليه كان صواباً لا محالة فيثبت به علم اليقين ... ٩٥ ...
تفسير قوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى » فصل قال علماءنا : فعل النبي عليه الصلاة والسلام وقوله متى ورد موافقاً لما هو في القرآن يحمل صاعداً عن القرآن وياناً لما فيه ... ٩٧ ...
بيان النبي صلى الله عليه وسلم للتيمم في حق الجنب صادر عما في القرآن ... ٩٧ ...
فصل فعل النبي صلى الله عليه وسلم متى كان على وجه البيان لما في القرآن فالبيان يكون واقعاً بفعله وما هو من صفاته عند الفعل ... ٩٨ ...
إحرام النبي صلى الله عليه وسلم بالحج في أشهر الحج لا يكون بياناً في أن الإحرام تختص صحته بالوجود في أشهر الحج حتى يجوز الإحرام بالحج قبل أشهر الحج ، وكذلك فعله ركعتي الطواف في مقام إبراهيم لا يكون بياناً أن ركعتي الطواف تختص بالأداء في ذلك المكان ... ٩٨ ...
فصل في شرائع من قبلنا ... ٩٩ ...
اختلاف العلماء في شريعة من قبلنا هل هي شريعة لنا وبيان احتجاجهم والاحتجاج عليهم ... ٩٩ ...
الفريق الأول واستدلاله ... ١٠٠ ...
الفريق الثاني وما استدلل به ... ١٠١ ...
الفريق الثالث وما استدللوا به ... ١٠٢ ...

صفحة

تفصيل ما احتج به أهل الظاهر في إبطال
القياس من الكتب والسنة والمقول ١١٩
اختلاف ابن عباس وزيد في مسألة زوج
وأبوين (في تقسيم وراثتهم) ... ١٢١
الحجة في حجة القياس لجمهور العلماء ... ١٢٣
للمراد من قوله تعالى « لعلهم الذين يستنبطونه »
قيل للأمراء وقيل العلماء وهو الأظهر ١٢٨
المجتهد قد يخطئ وقد يصيب ... ١٣١
كان عليه الصلاة والسلام يشاور أصحابه
في أمور الحرب تارة وفي أحكام الشرع
تارة ، ألا ترى أنه شاورهم في أمر
الأذان ١٣١
فأما من طعن في السلف من نقاة القياس
لاحتجاجهم بالرأى في الأحكام فكلامه
كما قال الله تعالى : « كبرت كلمة تخرج
من أفواههم » ١٣٣
من طعن في الصحابة فهو ما حذر منا بذ للاسلام
دواؤه السيف إن لم ينب ١٣٤
منهم من قال إن الصحابة كانوا مخصوصين
بجواز العمل والفتوى بالرأى كرامة
لهم والجواب عن قولهم ١٣٤
الجهل لا يصلح أن يكون حجة ١٤٠
الشرع جوز لنا الإقدام على المباحات
لقصد تحصيل المنفعة ١٤٠
استصحاب الحال عمل بالجهل فلا يصار
إليه إلا عند الضرورة المحضة بخزلة
تناول الميتة ١٤٠
النسكرة في موضع الذي تعم ١٤١
مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بزم
الرأى ، الرأى ينشأ عن متابعة هوى
النفس ١٤٢ - ١٤٣
فصل في بيان ما لا بد للقياس من معرفته ... ١٤٣
وجود الحق على وجه يكون معتبراً شرعاً
لا يكون لا بوجود شرطه .. ١٤٣
للقياس تفسير هو المراد بصيغته .. ١٤٣

صفحة

نظائر ما وافق الصحابة التابعين في فتاواهم
أو رجعوا إلى أفواههم ١١٥
أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالافتداء بالخلفاء
الراشدين وأمره بالافتداء بأبي بكر
وعمر ١١٦
فصل في حدوث الخلاف بعد الإجماع باعتبار
معنى حادث ١١٦
إذا حصل الاتفاق في شيء على حكم ثم حدث
فيه معنى ١١٦
النظائر الآتية للمخالف ومجىء الجواب عنها
الماء الذي وقع فيه النجاسة ولم يتغير أحد
أوصافه فالإجماع الذي كان على طهارته
قبل وقوع النجاسة لا يكون حجة
لإثبات صفة الطهارة فيه ١١٦
المتيمم الذي أبصر الماء في خلال الصلاة
فالإجماع المنعقد على صحة شروعه في
الصلاة لا يكون حجة لبقاء صلاته بعد
ما أبصر ١١٦
بيع أم الولد فالإجماع المنعقد على جواز بيعها
قبل الاستيلاد لا يكون حجة بعد
الاستيلاد ١١٦
التمسك باليقين وترك المكشوك فيه أصل
في الشرع ١١٦
اليقين لا يزول بالشك ١١٧
حجة أصحابنا للمسائل الثلاثة المذكورة ... ١١٧
لا دلائل على النافي في أحكام الشرع وإن
الدليل على التثبت ١١٧
باب القياس ١١٨
مذهب الصحابة والتابعين جواز القياس
بالرأى على الأصول التي تثبت أحكامها
بالنس ١١٨
أول من خالف القول بالقياس إبراهيم النظام
مذهب داود الأصماني وأصحاب الظواهر
في القياس ١١٩
ما روى عن قتادة ومسروق وابن سيرين
لإنكار القياس افتراء عليهم ... ١١٩

صفحة

أما الخامس فلأن النص مقدم على القياس
بلفظه ومعناه ... ١٥٠ ...
مثال الأول ... ١٥١ ...
البحث في أن انعقاد النكاح بلفظ الهبة حل
كان مخصوصاً به صلى الله عليه وسلم
أم ينعقد به نكاح العامة أيضاً ... ١٥١ ...
مثال الفصل الثاني ... ١٥٣ ...
جواز التوضؤ بغير التمر ، وجوب الطهارة
بالقعدة حكم معدول به عن القياس
عند أبي حنيفة ... ١٥٣ ...
أداء العبادة بعد فوات ركنها لا يحقق .. ١٥٣ ...
الجواب عن تعدية حكم الجوامع في الصوم
إلى الأكل والشرب متعمداً ... ١٥٣ ...
ومن هذه الجملة قلنا حل الذبيحة مع ترك
التسمية تاسياً معدول به عن القياس ... ١٥٥ ...
ومن أصحابنا من ظن أن للمحسنات كلها
بهذه الصفة وليس كما ظن ... ١٥٥ ...
ومن أصحابنا من ظن أن في الحسك الذي
يكون ثابتاً بالنس في معنى معقول إلا أنه
يعارض ذلك المعنى معان آخر تخالفه ... ١٥٥ ...
وأما الفصل الثالث فهو أعظم هذه الوجوه
فقهاً وأعمها نقلاً .. ١٥٥ ...
يحكى عن بعض الموسوسين أنه كان يقول أنا
أبين للمعنى في كل اسم لغة أنه لماذا وضع
ذلك الاسم لغة لما يسمى به ففيل لماذا
يسمى البربير ببربيراً ... ١٥٧ ...
لا يجوز استعمال القياس في إلحاق النباش
بالمارقي في حكم القطع ... ١٥٧ ...
لاشتغال بالقياس لتصحيح استتارة
ألفاظ الطلاق للمتنق يكون باطلاً ونظائر
هذا القياس معدودة ... ١٥٨ ...
بيان قولنا : إن شرط التعليل تعدية حكم
النس بعينه في مواضع منها أنا لا يجوز
تعليل نص الربا في الأشياء الأربعة
بالطعم ... ١٦١ ...

(٣٤)

صفحة

تفسير صيغة القياس وهو التقدير ... ١٤٣ ...
فصل في تعليل الأصول ... ١٤٤ ...
قال فريق من العلماء الأصول غير معلولة في
الأصل ما لم يعم الدليل على كونه معلولا
وقال فريق هي معلولة إلا بدليل مانع .. ١٤٤ ...
للذهب عند علمائنا أنه لا بد مع هذا من
قيام دليل يدل على كونه معلولا في الحال ... ١٤٤ ...
حجة الفريق الأول ... ١٤٥ ...
حجة الفريق الثاني ... ١٤٥ ...
وجوب العمل بكل خبر ثبت عن صاحب
الشرع هو الأصل حتى يمنع منه مانع ... ١٤٥ ...
أما الشافعي فإنه يقول قد علمنا بالدليل أن
علة النص أحد أوصافه لا كل وصف
منه ... ١٤٦ ...
وأما علمائنا فقد شرطوا الدليل المير لكن
بطريق آخر سوى ما ذكره الشافعي ... ١٤٧ ...
استصحاب الحال يصلح حجة للدفع لا للالزام ... ١٤٧ ...
الدين بالدين حرام بالنس ... ١٤٨ ...
تعليل النص قد يكون تارة بالنس وقد يكون
بفحوى النص ... ١٤٩ ...
فصل في ذكر شرط القياس ... ١٤٩ ...
الشرعيات لا تصير موجودة بركنها قبل
وجود العرط ... ١٤٩ ...
شروط القياس خمسة : ألا يكون الحكم
مخصوصاً به ، وأن لا يكون معدولاً عن
القياس ، وأن لا يكون التعليل للحكم
الشرعي الثابت بالنس بعينه ولا نص
فيه ، وأن يبقى الحكم في المنصوص
بعد التعليل قبله ، وأن لا يكون التعليل
متضمناً لإبطال شيء من ألفاظ المنصوص ... ١٤٩ ...
أما الأول فلأن التعليل لتعدية الحكم ... ١٥٠ ...
أما الثاني فلأن التعليل يكون مقايضة ... ١٥٠ ...
أما الثالث فلأن المقايضة إنما تكون بين
شيئين ... ١٥٠ ...
أما الرابع فلأن العمل بالقياس يكون بعد
النس ... ١٥٠ ...

صفحة	صفحة
١٩٢ فصل الحكم	١٦٢ إن النقود لا تتمتع في المقود بالتعيين
١٩٣ جميع ما يتكلم الناس فيه على حذيل المقايضة	بيان قولنا : إلى فرع هو نظيره في فصوله
١٩٤ أربعة أقسام	منها أنه لا يجوز تعليل النص الوارد في
١٩٤ بيان الموجب في مسائل	الناسي بالعذر ليعتدى به الحكم إلى
١٩٤ إنما أثبت أبو حنيفة وجوب الوتر بالنس	الحاطيء والمكره
١٩٥ بيان صفته	كذلك شرط التوبة في التيمم لا يجوز تعليله
١٩٦ بيان الشرط	بأنه طهارة حكيمية
١٩٧ بيان صفته	الإيراد على هذا الأصل بإيجاب الكفارة في
١٩٧ بيان الحكم	الصوم بالأكل والشرب وإثبات حرمة
١٩٨ بيان صفته	المصاهرة بالزنا والمالك بالنصب والجواب
١٩٨ بيان القسم الرابع	عن الثلاثة كلها
فإن قيل فقد تكلمتم بالقياس في النذر	بيان قولنا : ولا نص فيه في فصوله ، منها
بصوم يوم النحر وكون الصوم فيه	أنا لا يجوز القول بوجوب الكفارة في
مشروعا أم لا حكم لا مدخل فيه	في القتل العمد بالقياس على القتل
للرأى	الحطأ
١٩٩ فصل في بيان القياس والاستحسان	بيان الفصل الرابع وهو ما قلنا : إن
طعن بعض الفقهاء في تصنيف له على عبارة	الشرط أن يبقى حكم النص بعد التعليل
علمائنا في الكتب إلا أنا تركنا القياس	في الأصل على ما كان قبله
واستحسننا والجواب عنه	الفرقة بين الزوجين لا تقع بلعان الزوج
تعريف الاستحسان وتقسيمه	الاعتراضات الواردة على ما مر من شروط
الحاصل أن ترك القياس يكون بالنس تارة	القياس والأجوبة عنها مع التفصيل
وبالإجماع أخرى وبالضرورة أخرى ،	الثابت بضرورة النص كالثابت بالنس
فأما تركه بالنس	بيان القسم الخامس فيما قاله علماءنا لأنه
أما ترك القياس بدليل الإجماع فتحو	لا يجوز قياس السباع سوى الحمى
الاستصناع	المؤذيات على الحمى بطريق التعليق
وأما الترك لأجل الضرورة فتحو الحكم	بإباحة قتلها المحرم وفي الحرم
بطهارة الآبار والحياض بعدما تنجست ،	صل في الركن (هو الوصف الذي جعل
والحكم بطهارة الثوب للتجس إذا	علما على حكم العين)
غسل في الإجماع	! خلاف أن كل وصف من أوصاف المنصوص
ثم كل واحد منهما (أي القياس والاستحسان)	لا يكون علة للحكم بل العلة للحكم
نوعان في الحاصل	بعضها
من ادعى أن القول بالاستحسان قول	تفسير الاطراد والاختلاف فيه بين العلماء
بتخصيص العلة فقد أخطأ	وحججهم
بيان الاستحسان الذي يظهر أثره وينفي	تعليل بالقياس لإثبات الحكم قد اختص به
فساده مع القياس الذي يستقر أثره	الفقهاء
ويكون قويا في نفسه	١٧٠

صفحة

كثرة أداء الشهادة وتكرارها من الشاهد
٢٢٧ لا يكون دليل صحة الشهادة ...
الاطراد عبارة عن سلامة الوصف عن
٢٢٧ النقوض والعوارض
الطرديات الماسدة أنواع ، منها ما لا يشكل
فساده على أحد ، ومنها ما يكون بزيادة
وصف في الأصل به يقع الفرق ، ومنها
ما يكون بوصف مختلف فيه ، ومنها
٢٢٨ ما يكون استدلالا بالنفي والعدم ...
بيان النوع الأول
٢٢٨ أما ما يكون بزيادة وصف
٢٢٩ النوع الثالث
٢٢٩ النوع الرابع
فصل ومن هذا النوع الاحتجاج بأن
الأوصاف محصورة عند الفائتين ... ٢٣١
باب وجوه الاعتراض على الملل ... ٢٣٢
الملل نوعان : طردية ومؤثرة ، والاعتراض
على كل نوع من وجهين فاسد وصحيح
٢٣٢ الاعتراضات الفاسدة على الملل المؤثرة
أربعة : المناقضة ، وفساد الوضع ،
ووجود الحكم مع عدم العلة ، والمفارقة
٢٣٢ بين الأصل والفرع
الاعتراضات الصحيحة أربعة : الممانعة ، القلب
المطل ، العكس الكاسر ، المعارضة
٢٣٢ بعلة الأخرى
أما المناقضة فإنها لا ترد على الملل المؤثرة
٢٣٣ وأما فساد الوضع فهو اعتراض فاسد على
العلة المؤثرة
٢٣٣ وأما وجود الحكم مع عدم العلة
٢٣٤ فأما المفارقة
العدم لا يصلح أن يكون موجبا شيئا ... ٢٣٤
٢٣٤ إنما المقاطعة في الممانعة
فصل الممانعة - ثم الممانعة على أربعة أوجه :
ممانعة في نفس العلة ، وممانعة في الوصف
الذي يذكر الملل أنه علة ، وممانعة في
شرط صحة العلة ، وممانعة في المعنى الذي
به صار ذلك الوصف علة للحكم ... ٢٣٥

صفحة

الفرق بين الاستحسان الذي يكون بالنس
أو الإجماع وبين ما يكون ...
٢٠٦ بالقياس الحنفى المستحسن
فصل في بيان فساد القول بمجواز التخصيص
في الملل انشعرية ٢٠٨
لا يجوز التخصيص في الملل انشعرية ومن
جوز ذلك فهو مخالف لأهل السنة مائل
إلى أقاويل المعتزلة في أصولهم ... ٢٠٨
من جوز ذلك قال التخصيص غير المناقضة
لأهله وشرا وفقها وإجماعا ... ٢٠٨
٢٠٩ جعل القائل الموانع خمسة
الحجة للملائكة في إبطال القول بتخصيص العلة
الاستدلال بالكتاب والمقول ... ٢١٠
معنى قول المصنف القول بمجواز تخصيص العلة
٢١٢ ميل إلى أصول المعتزلة
الضعيف في معارضة القوى معدوم حكما ... ٢١٣
باب وجوه الاحتجاج بما ليس بحجة مطلقا
٢١٥ الاحتجاج بلا دليل
أما أهل المقالة الثانية فإنهم قالوا : المتنفي
معدوم والعدم ليس بشيء ... ٢١٩
فصل ومن الاحتجاج بلا دليل الاستدلال
٢٢٣ باستصحاب الحال
استصحاب الحال ينقسم أربعة أقسام :
أحدها استصحاب حكم الحال مع
العلم يقينا بانعدام الدليل المغير ، والثاني
استصحاب حكم الحال بعد دليل مغير
ثابت بطريق النظر والاجتهاد بقدر
الوصف ٢٢٤
الثالث استصحاب حكم الحال قبل التأمل
والاجتهاد في طلب الدليل المغير ... ٢٢٥
النوع الرابع استصحاب الحال لإثبات
الحكم ابتداء ٢٢٥
وصل ومن جملة الاستدلال بتعارض الأشياء
وصل ومن هذه الجملة الاحتجاج بالاطراد
على صحة العلة ٢٢٧

صفحة

٢١٩ أما الأول فنقول ...
 ٢٥٠ ما يصلح علة للحكم ابتداء لا يصلح للترجيح
 الخبران إذا تعارضا لا يترجح أحدهما على
 الآخر بخبر آخر بل بما به يتأكد معنى
 ٢٥٠ الحجة فيه ...
 وكذلك الآتيان إذا وقعت المعارضة بينهما
 لا تترجح إحداها بآية أخرى بل تترجح
 بقوة في معنى الحجة ، وكذلك يترجح
 ٢٥١ أحد الخبرين بالقياس ...
 فصل وما ينتهي إليه ما يقع به الترجيح في
 الحاصل أربعة : قوة الأثر ، وقوة
 الثبات على الحكم المشهود به ،
 وكثرة الأصول ، وعدم الحكم
 عند عدم العلة ٢٥٣
 أما الأول فلأن المعنى ٢٥٣
 اعتبار البقاء بالابتداء في أصول الشرع
 ٢٥٦ ضعيف جدا ...
 الوجه الثاني وهو الترجيح بقوة ثبات
 ٢٥٨ الحكم المشهود به ...
 الوجه الثالث وهو الترجيح بكثرة الأصول ٢٦١
 الوجه الرابع وهو الترجيح بعدم الحكم
 عند عدم العلة ٢٦١
 فصل وأما المخلص من التعارض في دلائل
 الترجيح فطريق بيانه ٢٦٢
 فصل وأما الفاسد من الترجيح فأنواع أربعة
 أحدها ترجيح قياس بقياس آخر ... ٢٦٤
 والثاني الترجيح بكثرة الأشياء ... ٢٦٤
 وفي الأحكام الترجيح بكثرة العلل فاسد ... ٢٦٥
 والنوع الثالث الترجيح بعموم العلة ... ٢٦٥
 والنوع الرابع الترجيح بقلة الأوصاف ... ٢٦٥
 باب وجوه الاعتراض على العلل الطردية التي
 يجوز الاحتجاج بها ٢٦٦
 هذه الوجوه أربعة : القول بموجب العلة ،
 ٢٦٦ الممانعة ، بيان فساد الوضع ، النقص

صفحة

٢٣٥ الممانعة في نفس العلة ...
 ٢٣٦ ممانعة الوصف الذي هو العلة ...
 الممانعة في الشرط الذي لا بد منه ليصير
 الوصف علة ٢٣٦
 الممانعة في المعنى الذي يكون به الوصف
 علة موجبة للحكم شرعا ٢٣٦
 فصل القلب والعكس . قلب العلة
 نوعان : أحدهما جعل الملول علة والعلة
 معلولا ٢٣٨
 النوع الثاني من القلب جعل الظاهر باطنا
 ٢٣٩ العكس في العلة على وجهين ...
 ٢٤١ فصل في المعارضة ...
 ٢٤٢ المعارضة نوعان : نوع في علة الأصل ، ونوع
 في حكم الفرع ، فالذي في حكم الفرع
 خمسة أوجه ، والذي في علة الأصل
 أنواع ثلاثة ٢٤٢
 بيان الوجه الأول من الأوجه الخمسة في
 تكرار المسح بالرأس ٢٤٢
 بيان الوجه الثاني في هذا الموضوع أيضا ... ٢٤٢
 بيان الوجه الثالث والرابع والخامس ... ٢٤٣
 وجوه المعارضة في علة الأصل
 فاسدة كلها ٢٤٤
 من شرط صحة العلة أن لا يكون مفيرا حكم
 الأصل ٢٤٥
 فصل في وجوه المناقضة ، ثم وجوه الدفع
 أربعة ٢٤٦
 بيان الوجه الأول والثاني ٢٤٧
 بيان الوجه الثالث والرابع ٢٤٨
 باب الترجيح ٢٤٩
 الكلام في هذا الباب في فصول : أحدها
 معنى الترجيح لغة ، والثاني في بيان ما يقع
 به الترجيح ، والثالث في بيان المخلص
 من تعارض يقع في الترجيح ، والرابع في
 بيان ما هو فاسد من وجوه الترجيح ٢٤٩

صفحة

ومن ذلك تعليلهم في اشتراط التقابض في
الجلس في بيع الطعام بالطعام ... ٢٧٤
ومن ذلك قولهم فيمن اعترى أباه ناويا عن
كفارة يمينه أنه عتق فلا تتأدى به
الكفارة كما لو ورثه ... ٢٧٤
ومن ذلك قولهم في أن الكفارة لا تتأدى
بطعام الإباحة إنه نوع تكفير يتأدى
بالتملك فلا يتأدى بدون التملك ... ٢٧٤
ومنه قولهم في القطع والضمان لئهما مجتمعان
لأنه أخذ مال الغير بغير إذن مالكة
فيكون موجبا للضمان كالأخذ غصبا ... ٢٧٥
بيان إضافة الحكم إلى النوصف ... ٢٧٥
فصل في بيان فساد الوضع ... ٢٧٦
الضرورة إذا حج بنية النفل ... ٢٧٧
من هل الربا بصفة الطعم ومعارضته بفساد
الوضع ... ٢٧٧
ومن ذلك قولهم في طول الحرة إن الحر
لا يجوز أن يرق مائه مع غنيته ... ٢٧٨
ومن ذلك قولهم فيمن جن في وقت صلاة
كامل أو في يوم واحد في الصوم ... ٢٧٨
ومن ذلك قولهم في النقود لئها تتبين في
عقود المعامضات لأنها تتبين في التبرعات
كأهبة والصدقة ... ٢٨٠
ومن ذلك قولهم في المهترى إذا أفلس في
التمن قبل النقد إنه يثبت للبايم نقض البيم
واسترداد سلمته ... ٢٨١
أعدل الطرق في تصحيح الملة ما كان عليه
السلف من اعتبار التأثير ... ٢٨٣
فصل في المناقضة ... ٢٨٣
بيانه فيما علل به الشافعي في اشتراط النية في
الوضوء أن التيمم والوضوء طهارتان
كيف بفرقان ... ٢٨٣
الماء بطبعه مطهر كما أنه بطبعه مزيل فإنه
خالق لذلك ... ٢٨٣
ومن ذلك قولهم الطلاق ليس نال فلا يثبت
بشهادة النساء مع الرجال الحدود ... ٢٨٤

صفحة

تفسير القول بموجب الملة ... ٢٦٦
ومن ذلك تعليل الشافعي في صوم التطوع
لا يلزمه القضاء بالإفساد ... ٢٦٧
ومن ذلك قولهم لإسلام المروى في المروى
جائز ... ٢٦٧
ومن ذلك تعليلهم في الطلاق الرجعي لأنها
مطلقة فتكون محرمة الوطء ... ٢٦٨
ومن ذلك ما قالوا في المختلطة لا يلحقها
الطلاق لأنها ليست بمنكوحة ... ٢٦٨
ومن ذلك تعليلهم في إعتاق الرقبة الكافرة
عن كفارة الظهار فإنه تحرير في تكفير
فلا يتأني بالرقبة الكافرة كما في كفارة
القتل ... ٢٦٨
ومن ذلك قولهم في الأخ إنه لا يعتق على
أخيه إذا مالكة لأنه ليس بينهما جزئية
فصل في الممانعة (وهي على هذا الطريق على
أربعة أوجه) ... ٢٦٩
بيان النوع الأول والثاني ... ٢٦٩
وكذلك تعليلهم في بيع تفاحة بتفاحتين إنه
باع مطعوما بمطعوم من جنسه مجازفة
فلا يجوز ... ٢٧٠
ومن ذلك تعليلهم في الثيب الصغيرة
لا يزوجهما أبوها لأنها ثيب يرجى
مشورتها ... ٢٧٠
بيان الممانعة في كثير ، منها تعليلهم في تكرار
المسح بأنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كفصل الوجه ... ٢٧١
ومن ذلك تعليلهم في صوم رمضان بمطلق
النية إنه صوم فرض فلا يتأدى بدون
التصمين بالنية كصوم القضاء ... ٢٧٢
ومن ذلك تعليلهم في بيع المطعوم الذي
لا يدخل تحت المصار بجنسه إنه باع
مطعوما بمطعوم من جنسه ... ٢٧٣
ومن ذلك تعليلهم في السلم في الحيوان إنه
مال يثبت ديناً في الذمة مهراً فيثبت ديناً
في الذمة سلماً كالثياب ... ٢٧٣

صفحة

ومن ذلك قولهم الفصب عدوان محض
فلا يكون سببا للملك في العين كالقتل ٢٨٥
ومن ذلك قوله في المنافع إن المتلف مال
فيكون مضمونا على المتلف ضمانا يستوفى
العين ٢٨٥
فصل في بيان الانتقال ، وهو على أربعة
أوجه : انتقال من علة إلى علة أخرى
لإثبات الأولى بها ، انتقال من حكم إلى
حكم لإثباته بالعلة الأولى ، انتقال من
حكم إلى حكم آخر لإثباته بعلة أخرى
وهذه الأوجه مستقيمة ٢٨٦
أما الأول فلأن المثلل لعلل إنما التزم لإثبات
الحكم ٢٨٦
بيان هذا فيما إذا عللنا في نقي الضمان عن
الصبي المستهلك للوديعة ٢٨٦
أما الثاني فلأن الانتقال الخ وفي ضمنه
الوجه الثالث ٢٨٧
أما الوجه الرابع وهو الانتقال من علة إلى
علة أخرى لإثبات الحكم الأول ٢٨٧
فصل بيان الانقطاع ، ووجوهه أربعة :
أحدها وهو أظهرها السكوت على
ما أخبر الله به عن العين عند إظهار
الحليل صلوات الله عليه ، والثاني جحد
ما يعلم ضرورة بطريق المشاهدة ،
والثالث المنع بعد التسليم ، والرابع مجز
المثلل عن تصحيح العلة التي فسد لإثبات
الحكم بها ٢٨٩
باب أقسام الأحكام وأسبابها وظلها
وشروطها وعلاماتها ٢٨٩
الأحكام أربعة : حقوق الله خالصة ، وحقوق
العباد ، وما يندمل عليهما
فيه أغلب ، وما حق العباد فيه أغلب ... ٢٨٩
فأما حقوق الله خالصة فهي أنواع ثمانية :
عبادات محضة ، وعقوبات محضة ،
وعقوبة قاصرة ، ودائرة بين العباد

صفحة

والعقوبة ، وعبادة فيها معنى الثبوت ،
ومثونه فيها معنى العبادة ، ومثونه فيها
معنى العقوبة ، و ما يكون قائما بنفسه ،
وهي ثلاثة أوجه : ما يكون أصلا ،
وما يكون زائدا ، وما يكون ملحقا به . ٢٩٠
فأما العبادات المحضة فرأسها الإيمان ...
ثم الصلاة بعده من أقوى الأركان . ٢٩٠
ثم الزكاة ثم الصوم ثم الحج ٢٩١
الجهاد قربة باعتبار إعلاء كلمة الله وإعزاز
الدين ، والاعتكاف قربة زائدة ... ٢٩٢
أما صدقة الفطر فهي عبادة فيها معنى المروءة
وأما العشر فهو مثونه فيه معنى العبادات
والخراج مثونه فيه معنى العقوبة
وأما الحق القائم بنفسه فهو ...
والمادن والركاز
فأما العقوبة المحضة فهي حدود
وأما العقوبة القاصرة فنحو حرمان المذات
بسبب مباشرة القتل لمختلطور ...
الصبي لا بوصف بالقصير السكامة
والناقص فلا يثبت في حقه ما يكره
عقوبة قاصرة كانت أو كرامة
فأما الدائرة بين العبادات والعبادة
كالتكديرات
فأما حد كفارة الفطر في رمضان فعلى
فيها مرجع هي معنى العبادة
ما يجتمع فيه الحقان وحق الله فيه
فنحو حد القذف عندنا ٢٩١
فأما قطاع الطريق فهو خالص لله تعالى
العقوبات المحضة ٢٩٦
أما ما يجتمع فيه الحقان وحق العباد أغلب
فنحو القصاص ٢٩٧
وأما ما يكون محض حق العباد فهو أكثر
من أن يحصى نحو ضمان الدية وبديل
المتلف والافصوب ٢٩٧
هذه الحقوق كلها تشتمل على أصل وخلف ٢٩٧

صفحة

الأول نحو البيع للملك والتمسك بالحل
والإعتاق لزوال الرق وإثبات الحرية
٣١٣ وإيقاع الطلاق للوقوع ...
أما الملة اسما لا معنى ولا حكما فبينها فيما
ذكر من تعليق الطلاق والتمتاع
٣١٣ بالشرط واليمين قبل الحنت ...
أما الملة اسما ومعنى لا حكما فنحو البيع
الموقوف ٣١٣ ...
من هذا النوع الإجارة ٣١٤ ...
أما الملة التي تشبه السبب ٣١٥ ...
من هذا النوع علة الملة ٣١٦ ...
مما هو نظير الملة التي تشبه السبب ما قال
أبو حنيفة ٣١٧ ...
فأما الملة التي هي معنى حكما لا اسما فهو آخر
الوصفين ٣١٧ ...
حرمة النساء معنى على الاحتياط ٣١٨ ...
فأما الملة اسما راحكا لا معنى فهو السفر
والمرض في ثبوت الرخص بهما ٣١٨ ...
هذه حدود يتم بمقرقتها فقه الرجل ولكن
في ضبط حدودها بعض المخرج لما فيها
من الدقة فلا يطلبها فقيه بكسل ولا يقف
عن طلبها بفشل ٣٢٠ ...
فصل في بيان تقسيم العسرط ، وهي ستة
أقسام : شرط محض ، وشرط في حكم
الملة ، وشرط فيه شبهة الملة ، وشرط
في معنى السبب ، وشرط اسما لا حكما ،
وشرط بمعنى العلامة الخالصة ٣٢٠ ...
أما العسرط المحض فهو ما يتوقف وجود
الملة على وجوده ويمتنع وجود العلة
حقيقة بعد وجودها صورة ٣٢٠ ...
بيان دلالة الشرط فيما قال علماءنا ٣٢٢ ...
أما العسرط الذي هو في حكم الملة فنحو
شق الرق حتى يسيل ما فيه من
الدهن ٣٢٢ ...
وأما العسرط الذي يشبه الملة ٣٢٣ ...

صفحة

الحنث يجب بما به يجب الأصل ... ٢٩٨
فصل في بيان الكلام في القسم الثاني وهو
السبب ٣٠١ ...
تعريف السبب لغة وشرعا ٣٠١ ...
تعريف الملة لغة وشرعا ٣٠١ ...
الملل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها
وأنة لا موجب إلا الله ٣٠٢ ...
العسرط لغة وشرعا ٣٠٢ ...
العلامة لغة وشرعا ٣٠٤ ...
فصل في بيان تقسيم السبب . أسباب الأحكام
الشرعية أنواع أربعة : سبب صورة
لا معنى ويسمى السبب مجازا ، وسبب
صورة ومعنى ويسمى سببا محضا ،
وسبب فيه شبهة الملة ، وسبب هو
بمعنى الملة ٣٠٤ ...
فأما الذي يسمى السبب مجازا فنحو اليمين
بأنه تعالى يسمى سببا لكفارة مجازا ... ٣٠٤
وأما السبب المحض وهو ما يكون طريقا
للوصول إلى الحكم ٣٠٦ ...
من السبب المحض أن يدفع سكيننا إلى صبي
فيجأ الصبي به نفسه ٣٠٩ ...
مما هو السبب المحض ما هو إحدى شطري
علة الحكم نحو إيجاب البيع وأحد
وصفي علة الربا ٣١٠ ...
الحكم متى تعلق بعلة ذات وصفين
يضاف إلى آخر الوصفين ٣١٠ ...
أما السبب الذي هو في معنى العلة فنحو
قود الذابة وسوقها ٣١١ ...
وأما السبب الذي له شبهة الملة كحفر البئر
في الطريق ٣١٢ ...
فصل في تقسيم الملة أنواع الملة ستة :
ملة اسما ومعنى وحكما ، وعلة اسما لا معنى
ولا حكما ، وعلة اسما ومعنى لا حكما ،
وعلة تشبه السبب ، وعلة معنى وحكما
لا اسما ، وعلة اسما وحكما لا معنى ... ٣١٢

صفحة

الحكم بوجود المعنى يتنى على وجود
حقيقته ٣٤١
من ذلك ما يكون صفة البصق متعينا فيه
على وجه لا يحتمل غيره وذلك الردة ... ٣٤٣
الصبي يمزر إذا أساء الأدب بالضرب ... ٣٤٣
الكفار حين أنكروا وحدانية الله تعالى
جازايم على ذلك فجعلهم عبيد عبيده ... ٣٤٤
ضرب الدواب لتأديب ... ٣٤٤
ما يتردد من حقوق الله تعالى ويحتمل أن
لا يكون مشروعا في بعض الأوقات ٣٤٤
الصبي إذا صلى ثم بلغ وقت الصلاة باق
أو أحرم ثم بلغ أو نوى الصوم وبلغ
في أثناء الصوم هل ينوب هذا عن فرضه
ثم على هذا الأصل تبقى المعاملات التي
يتنى عليها حقوق العباد فإنها تنقسم
ثلاثة أقسام ٣٤٥
ما يتمتع بمنفعة ، وما يتمنع ضرراً ،
وما يتردد بين المنفعة والمضرة ... ٣٤٦
ما يتمتع بمنفعة نحو الاصطياد ...
والاكتساب والاحتطاب ... ٣٤٦
ما هو ضرر محض نحو إبطال الملك في
الطلاق والعتاق ونقل الملك بالهبنة
والصدقة ٣٤٨
ما يتردد بين المنفعة والضرر نحو الماوضات
كالبيع والشراء والنكاح ... ٣٤٩
بالأهلية الفاصرة يثبت ما فيه توفير المنفعة
عليه ٣٤٩
كل منفعة يمكن تحصيلها للصبي بمباشرة
وليه لا تعتبر عبارته في ذلك وما لا يمكن
تحصيله له بمباشرة ولديه تعتبر عبارته
فيه ٣٥٢

صفحة

وأما الشرط الذي هو في معنى السبب فهو
أن يفترض عليه فعل من مختار ... ٣٢٥
وأما الشرط اسماً لا حكماً وهو المجاز في هذا
الباب فنحو الشرط السابق ... ٣٢٧
وأما الشرط الذي هو علامة فنحو الإحصان
لإيجاب الرجم ٣٢٨
فصل في بيان تقسيم العلامة . العلامة أنواع
أربعة : علامة هي دلالة الوجود فيما كان
موجوداً قبله ، وعلامة هي بمعنى الشرط ،
وعلامة هي علة ، وعلامة تسمية
ومجازا ٣٣١
باب أهلية الأدنى لوجوب الحقوق له وعليه
وفي الأمانة التي حملها الإنسان ... ٣٣٢
الأهلية نوعان : أهلية الوجوب ، وأهلية
الأداء . وأهلية الأداء نوعان : كامل
وقاصر ٣٣٢
أهلية الوجوب وتفصيلها ... ٣٣٣
بحث أهلية الصبي وعدمها ... ٣٣٧
الكافر لا يكون أهلاً لوجوب حقوق الله
تعالى ٣٣٨
بحث الجنون ٣٣٨
الحائض والنائم والمغنى عليه ... ٣٣٩
وجوب الإيمان على الصبي الماقل ... ٣٣٩
فصل في بيان أهلية الأداء . الأهلية نوعان
قاصرة وكاملة ٣٤٠
ما يكون من حقوق الله تعالى فهو صحيح
الأداء عند الأهلية الفاصرة ، وذلك
أنواع ٣٤١
منها ما يكون صفة الحسن متعينا فيه على وجه
لا يحتمل غيره ٣٤١
الإيمان بالله صحيح من الصبي الماقل .. ٣٤١

فهرس الآيات

صفحة	صفحة
لننجينه وأهله (العنكبوت) ... ٣٠	والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما
لأنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم	(المائدة) ... ١٨ - ٢٨
(الأنبياء) ... ٣٠ - ٣٣	ثم أبلغه مأمنه (التوبة) ... ١٨
إن الذين سبق لهم منا الحسنى أو أهلك منها	ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان (المائدة) ١٩
ميعدون (الأنبياء) ... ٣١ - ٣٤	ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم (البقرة) ... ١٩
إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة (البقرة) ... ٣١	ولا تقربوهن حتى يطهرن (البقرة) ... ١٩
من بعد وصية يوصي بها أو دين (النساء) ... ٣١	وأرجلكم إلى السككين (المائدة) ... ٢٠
ولذي القربى (الأنفال) ... ٣١ - ٣٤	وأولات الأحمال أجلهن (الطلاق) ... ٢٠
ثم إن علينا بيانه (القيامة) ... ٣٢	يتربصن بأنفسهن (البقرة) ... ٢٠
إلا من سبق عليه القول (هود) ... ٣٢	ولكن أكثر الناس لا يعلمون (الأعراف) ٢٤
لأنهم مفرقون (هود) ... ٣٢	وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين
ولا تخاطبني في الذين ظلموا (هود) ... ٣٢	(يوسف) ... ٢٤
إن ابني من أهلي (هود) ... ٣٢	ما يعلمهم إلا قليل (الكهف) ... ٢٤
إنه عمل غير صالح (هود) ... ٣٢	وقليل ما هم (ص) ... ٢٤
رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به	علمه البيان (الرحمن) ... ٢٧
علم (هود) ... ٣٢	لنبين للناس ما نزل إليهم (النحل) ... ٢٧
وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة	فسجد الملائكة كلهم أجمعون (ص) ... ٢٨
وعدها إياه ، فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ	ولا طائر يطير بجناحيه (الأنعام) ... ٢٨
منه (التوبة) ... ٣٢	وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة (البقرة) ... ٢٨
إننا مهلكو أهل هذه القرية إن أهلها كانوا	وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين
ظالمين (العنكبوت) ... ٣٣	لهم (إبراهيم) ... ٢٩
إلا آل لوط (العنكبوت) ... ٣٣	ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا (الكهف) ٢٩
إن فيها لوطا (العنكبوت) ... ٣٣	فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم إن علينا بيانه
واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة	(القيامة) ... ٣٠
(الأنفال) ... ٣٣	قلنا حمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك
رب أرني كيف تحمي الموتى (البقرة) ... ٣٣	(هود) ... ٣٠ - ٣٢
وإذا سمعوا القرآن أعرضوا عنه (القصص) ... ٣٤	إن ابني من أهلي (هود) ... ٣٠
وما يستوى الأنمي والبصير (فاطر) ... ٣٤	إنه ليس من أهلك (هود) ... ٣٠
فلنبت فيه ألف سنة إلا خمسين عاما	إننا مهلكو أهل هذه القرية (العنكبوت) ٣٠
(العنكبوت) ... ٣٨ - ٣٩	

صفحة

فإن أرضعنكم فآتوهم أجورهم
(الطلاق) ... ٣٥
قالوا إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين إلا آل لوط
إنا لننجوهم أجمعين إلا صرأته (العنكبوت) ٣٦
فسربوا منه إلا قليلاً منهم (البقرة) ٣٧
إلا إبليس لم يكن من الساجدين (الأعراف) ٣٧
إلا الذين تابوا (النور) ٣٧ - ٤٣
فخصف ما فرضتم إلا أن يعفون (البقرة) ٣٧
فسربوا منه إلا قليلاً منهم (البقرة) ٣٨
لا يعلمون الكتاب إلا أمانى (البقرة) ٤٢
فإنهم عدو لى إلا رب العالمين (الشعراء) ٤٢
لا يسمعون فيها لنواً ولا سلاماً (ص) ٤٢
إلا الذين ظلموا منهم (البقرة) ٤٢
وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ
(النساء) ٤٢
وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به وإن كنتم
ما تعمدت قلوبكم (الأحزاب) ٤٣
إلا أن يعفون (البقرة) ٤٣
إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم
(المائدة) ٤٤ - ٤٥
الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ولم
يجعل له عوجاً قبيحاً (الكهف) ٤٥
ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً
وأجل مسمى (طه) ٤٥
ورثه أبواه فلائمه الثلث (النساء) ٥٠
إنا كنا ننسخ ما كنتم تعملون (الجمعة) ٥٤
ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها
أو مثلاً (البقرة) ٥٤ - ٥٥ - ٦٢ - ٦٧
وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل
قالوا إنما أنت مفتى (النحل) ٦٨
قل نزل به روح القدس من ربك بالحق (النحل) ٦٨
ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شىء
(النحل) ٦٨ - ٧٦
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً
كثيراً (النساء) ٦٩
كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك
خيراً الوصية للوالدين والأقربين (البقرة) ٦٩
من بعد وصية يوصى بها أو دين (النساء) ٦٩
يوصيكم الله (النساء) ٧٠
غير مضار وصية من الله (النساء) ٧٠
لا تدرون أيهم أقرب إليكم فقهاً (النساء) ٧٠
أو يجعل الله لهن سبيلاً (النساء) ٧١
فعاقبتهن فأتوا الذين ذهبت أزواجهن مثل
ما أنفقوا (المتحنة) ٧١

صفحة

فإن أرضعنكم فآتوهم أجورهم
(الطلاق) ... ٣٥
قالوا إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين إلا آل لوط
إنا لننجوهم أجمعين إلا صرأته (العنكبوت) ٣٦
فسربوا منه إلا قليلاً منهم (البقرة) ٣٧
إلا إبليس لم يكن من الساجدين (الأعراف) ٣٧
إلا الذين تابوا (النور) ٣٧ - ٤٣
فخصف ما فرضتم إلا أن يعفون (البقرة) ٣٧
فسربوا منه إلا قليلاً منهم (البقرة) ٣٨
لا يعلمون الكتاب إلا أمانى (البقرة) ٤٢
فإنهم عدو لى إلا رب العالمين (الشعراء) ٤٢
لا يسمعون فيها لنواً ولا سلاماً (ص) ٤٢
إلا الذين ظلموا منهم (البقرة) ٤٢
وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ
(النساء) ٤٢
وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به وإن كنتم
ما تعمدت قلوبكم (الأحزاب) ٤٣
إلا أن يعفون (البقرة) ٤٣
إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم
(المائدة) ٤٤ - ٤٥
الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ولم
يجعل له عوجاً قبيحاً (الكهف) ٤٥
ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً
وأجل مسمى (طه) ٤٥
ورثه أبواه فلائمه الثلث (النساء) ٥٠
إنا كنا ننسخ ما كنتم تعملون (الجمعة) ٥٤
ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها
أو مثلاً (البقرة) ٥٤ - ٥٥ - ٦٢ - ٦٧
وإذا بدلنا آية مكان آية (النحل) ٥٤ - ٥٥
فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة
ولا يستقدمون (الأعراف، النحل) ٥٤
كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل إلا ما حرم
لإسرائيل على نفسه (آل عمران) ٥٦
إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه
(الذهر) ٥٧

صفحة

فاتحرير رقبة (المجادلة) ... ٨٤
ما كان لني أن يكون له أسرى (الأنفال) ... ٨٥
فإما منأ بعد وإما فداء (محمد) ... ٨٥
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم (التوبة) ... ٨٥
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة (النور) ... ٨٥
والذين عقدت أيمانكم فأنؤم نصبهم
(النساء) ... ٨٥
إن الذين هاجروا (إلى قوله تعالى) أولئك
بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم
يهاجروا (الأنفال) ... ٨٥
وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله
من المؤمنين والمهاجرين (الأحزاب) ... ٨٥
هذا من عمل الشيطان (القصص) ... ٨٦
وعصى آدم ربه فغوى (طه) ... ٨٦
لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة
(الأحزاب) ... ٨٧ - ٨٨ - ٨٩
وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول (المائدة) ... ٨٧
فاعبوني يحبيكم الله (آل عمران) ... ٨٧
الذين يتبعون الرسول النبي الأمي (إلى قوله)
وانبوه لعلكم تهتدون (الأعراف) ... ٨٧
فليحذر الذين يخافون عن أمره (النور) ... ٨٧
وما أمر فرعون برشيد (هود) ... ٨٧
فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكمها لكي لا
يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم
(الأحزاب) ... ٨٩
خالصة لك من دون المؤمنين (الأحزاب) ... ٨٩
إني عاقلك للناس إماماً (البقرة) ... ٨٩
قل نزل به روح القدس من ربك بالحق
(النحل) ... ٩٠
لأنه لقول رسول كريم (الحاقة) ... ٩٠
لتحكم بين الناس بما أراك الله (النساء) ... ٩٠
فاعتبروا يا أولى الأبصار (الحشر) ... ٩٣
ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم
لمعه الذين يستنبطونه منهم (النساء) ... ٩٣
ففهمنا سليمان (الأنبياء) ... ٩٣

صفحة

وأترانا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم
(النحل) ... ٧٢
بلغ ما أنزل إليك من ربك (المائدة) ... ٧٢
وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى
(النجم) ... ٧٢ - ٧٣
وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
(الحشر) ... ٧٣ - ٧٤
قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبيكم الله
(آل عمران) ... ٧٣
أفأرى ما تمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون
(الواقعة) ... ٧٤
لا يحل لك النساء من بعد (الأحزاب) ... ٧٥
نأت بغير منها أو مثلها (البقرة) ... ٧٥
فول وجهك شطر المسجد الحرام (البقرة) ... ٧٦
وأولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده (الأنعام) ... ٧٦
فلا ترجعوهن إلى الكفار (الممتحنة) ... ٧٧
لأنما الحز والميسر والأنصاب والأزلام رجس
من عمل الشيطان فاجتنبوه (المائدة) ... ٧٧
فالآن باشروهن (البقرة) ... ٧٧
فاقتلوا المشركين (التوبة) ... ٧٧ - ٨٤
وإن يكن منكم مائة يطالبوا ألفاً (الأنفال) ... ٧٧
الآن خفف الله عنكم (الأنفال) ... ٧٧
إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم
وموسى (الأعلى) ... ٧٨
وإنه لفي زبر الأولين (الشعراء) ... ٧٨
سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله (الأعلى) ... ٧٨
ما ننسخ من آية أو ننسها (البقرة) ... ٧٨
ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك
(بني إسرائيل) ... ٧٨ - ٨١
لأننا نحن نزّلنا الذكر ولأننا له لحاظون
(الحجر) ... ٧٩
فأسكوهن في البيوت (النساء) ... ٨٠
مناحا إلى الحول غير إخراج (البقرة) ... ٨٠
فن شهد منكم الشهر فليصمه (البقرة) ... ٨٠
وأن تصوموا خير لكم (البقرة) ... ٨٠

صفحة

- فل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم (آل عمران) ١٠٢
 وهو محسن واتبع ملة إبراهيم (النساء) .. ١٠٢
 فأمن له لوط (العنكبوت) ... ١٠٣
 أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
 (الأنعام) ١٠٣
 فلما حن عليه الابل (إلى قوله) وتلك حجتنا
 آتيناها لإبراهيم (إلى قوله) أولئك
 الذين هدى الله (الأنعام) ... ١٠٣
 ومن آباؤهم وذرياتهم ولأخوانهم (الأنعام) ١٠٣
 ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين
 (البقرة) ١٠٣
 لما أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها
 النبيون (المائدة) ١٠٣
 فبهداهم اقتده (الأنعام) ١٠٣
 واجتنبناهم وهديتناهم إلى صراط مستقيم أولئك
 الذين آتيناهم الكتاب (الأنعام) ... ١٠٤
 ثم أوردنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا
 (فاطر) ١٠٤
 هدى للمتقين (البقرة) ١٠٤
 مصداقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيئاً
 عليه (المائدة) ١٠٤
 ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم
 الكافرون — فأولئك هم الظالمون
 (المائدة) ١٠٥ — ١٤٠
 وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ،
 ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم
 الفاسقون (المائدة) ١٠٥
 وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها
 حكم الله (المائدة) ١٠٥
 شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا (إلى
 قوله) أن أقيموا الدين (شورى) ... ١٠٥
 فاهتبروا يا أولى الأبصار (الحشر) ١٠٦
 ١٣٨ ، ١٢٥ ، ١٠٩
- فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول
 (النساء) ١٠٦ — ١٠٩

صفحة

- لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه (س)
 وشاورهم في الأمر (آل عمران) ... ٩٣
 لولا كتاب من الله سبق لمحكم فيما أخذتم
 عذاب عظيم (الأنفال) ٩٣
 عفا الله عنك لم أذن لهم (التوبة) ... ٩٥
 عيسى وتولى أن جاءه الأعمى (عيسى) ... ٩٥
 والنجم إذا هوى (النجم) ٩٦
 إن أتبع إلا ما يوحى إلى (الأعراف) ،
 الأحقاف) ٩٦
 أو لأمستم النساء (النساء ، المائدة) ... ٩٧
 إن هو إلا وحي يوحى (النجم) ... ٩٧
 فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول
 (النساء) ٩٧
 وأن احكم بينهم بما أنزل الله (المائدة) .. ٩٧
 حافظوا على الصلوات (البقرة) ... ٩٧
 فاقطعوا أيديهما (المائدة) ٩٧
 واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم
 المفلحون (الأعراف) ٩٨
 والله على الناس حج البيت (آل عمران) ... ٩٩
 ونبئهم أن الماء قسمة بينهم (القمر) ... ١٠٠
 هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم
 (الشعراء) ١٠٠
 وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس (المائدة) ١٠٠
 والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه
 ورسله لا نفرق بين أحد من رساله
 (البقرة) ١٠٠
 لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
 (المائدة) ١٠١ — ١٠٤
 وجعلناه هدى لبني إسرائيل (بني إسرائيل
 ألم السجدة) ١٠١ — ١٠٤
 فاتبعوني يحيبكم الله (آل عمران) ... ١٠٢
 وإذا أخذنا ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب
 وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم
 لتؤمنن به (آل عمران) .. ١٠٢
 ملة أبيكم إبراهيم (الحج) ١٠٢

صفحة

ومن أحباها فكأنما أحبا الناس جميعاً
 (المائدة) ... ١٢٥
 من يأت منكن بفاحشة (الأحزاب) ... ١٢٦
 ولوردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم
 لعلمه الذين يستنبطونه منهم (النساء) ... ١٢٩
 أفن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور
 من ربه (الزمر) ... ١٢٨
 فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب
 التي في الصدور (الحج) ... ١٢٨
 لعلمه الذين يستنبطونه (النساء) ... ١٢٩
 فإن علمتموهن مؤمنات (المتحنة) ... ١٢٩
 قال بلى ولكن ليطمئن قلبي (البقرة) ... ١٢٩
 فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول
 (النساء) ... ١٢٩
 ومن عصاني فإنك غفور رحيم (إبراهيم) ... ١٣١
 لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً
 (نوح) ... ١٣١
 لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم
 (الأنفال) ... ١٣١
 وشاورهم في الأمر (آل عمران) ... ١٣١
 كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون
 إلا كذبا (الكهف) ... ١٣٣
 محمد رسول الله والذين معه (الفتح) ... ١٣٤
 ولا تصل على أحد منهم مات أبداً (التوبة) ... ١٣٥
 كنتم خير أمة أخرجت للناس (آل عمران) ... ١٣٦
 لا تقدموا بين يدي الله ورسوله (الحجرات) ... ١٣٦
 ولا تمزقوا ولا تحزنوا (آل عمران) ... ١٣٧
 أو لا مستم النساء (النساء ، المائدة) ... ١٣٧
 هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل
 الكتاب (الحصر) ... ١٣٨
 فلا تقل لها أف (بني إسرائيل) ... ١٣٩
 ولا يظلمون نقيراً (النساء) ... ١٣٩
 من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ، ومنهم من
 إن تأمنه بدينار (آل عمران) ... ١٣٩
 ولكم في القصص حياة (البقرة) ... ١٤٣

صفحة

فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى
 الكفار (المتحنة) ... ١١٧
 فافتلوا المشركين (التوبة) ... ١١٨
 أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى
 عليهم (المنكيات) ... ١١٩ - ١٤٠
 ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئ
 (النحل) ... ١٢٠ - ١٣٩ - ١٤٠
 ما فرطنا في الكتاب من شئ (الأنعام) ... ١٢٠
 ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين
 (الأنعام) ... ١٢٠ - ١٤٠
 قل لا أجد فما أوحى إلى محرماً على طاعم
 بطعمه (الأنعام) ... ١٢٠
 هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً
 (البقرة) ... ١٢٠
 يأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله
 ورسوله (الحجرات) ... ١٢٠
 ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم
 الكافرون (الظالمون - الفاسقون)
 (المائدة) ... ١٢٠
 إن هو إلا وحي يوحى (النجم) ... ١٢٠
 لتبين للناس ما نزل إليهم (النحل) ... ١٢٠
 ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا
 حلال وهذا حرام (النحل) ... ١٢٠
 وورثه أبواه وألمه الثلث (النساء) ... ١٢١
 ولا تقف ما ليس لك به علم (بني إسرائيل)
 ١٢١ - ١٤١
 ولا تقولوا على الله إلا الحق (النساء) ... ١٢١ - ١٤١
 أأعبد لمن خلقت طيناً (بني إسرائيل) ... ١٢٢
 خلقتني من نار وخلقته من طين (الأعراف
 وغيرها) ... ١٢٢
 ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً
 كثيراً (النساء) ... ١٢٣
 إن في ذلك لعلوة لأولى الأبصار (آل عمران) ... ١٢٥
 إن كنتم للرؤيا تعبرون (يوسف) ... ١٢٥
 ولكم في القصص حياة (البقرة) ... ١٢٥

صفحة

وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون (الأعراف) ٢١٧
 بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه (يونس) ... ٢١٧
 وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا
 أو نصارى تلك أمانيمهم (البقرة) ... ٢١٨
 وفوق كل ذي علم عليم (يوسف) ... ٢١٨
 وما أوتيتهم من العلم إلا قليلا (بنى إسرائيل) ٢١٨
 وما جعل عليكم في الدين من حرج
 (الحج) ... ٢٢٩
 لا يكلف الله نفساً إلا وسعها (البقرة) ٢٢٩ ، ٣٤٠
 وأنزلنا من السماء ماء طهورا (الفرقان) ٢٨٣
 ربى الذى يحيى ويميت (البقرة) ... ٢٨٧
 أن طهرا ببنى لقمان (البقرة) ... ٢٩٠
 فأبنا نولوا ثم وجه الله (البقرة) ... ٢٩٠
 قل الأنفال لله (الأنفال) ... ٢٩٣
 إن الحسان يذهبن السيئات (هود) ... ٢٩٥
 واسكنم فى القصاص حياة (البقرة) ... ٢٩٧
 ولكن يريد ليظهركم (المائدة) ... ٢٩٧
 وآتيناه من كل شىء نسبياً (البقرة) ٣٠١
 لعل أبلغ الأسباب أسباب السموات
 (مؤمن) ... ٣٠١
 فليمدد بسبب إلى السماء (الحج) ... ٣٠١
 جزاء بما كانوا يعملون (الأحقاف) ... ٣٠٢
 فعدة من أيام آخر (البقرة) ... ٣٠٦
 وسبعة إذا رجعتهم (البقرة) ... ٣٠٦
 يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
 (البقرة) ... ٣١٨
 فسكابوهم إن علمتم فيهم خيرا (النور) ... ٣٢١
 وآتوهم من مال الله الذى آتاكم (النور) ٣٢١
 ومن لم يعلم منكم طولا (النساء) ... ٣٢١
 فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة
 إن خفتم (النساء) ... ٣٢٢
 فإن خفتم فرجالا أو ركبانا فإذا أنتم
 فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون
 (البقرة) ... ٣٢٢

صفحة

لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة
 (الأحزاب) ... ١٤٨
 كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم (الحشر) ١٤٩
 خالصة لك من دون المؤمنين (الأحزاب) ١٥١
 قد علمنا ما فرضنا عليهم فى أزواجهم
 (الأحزاب) ... ١٥١
 وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن
 تنكحوا أزواجه من بعده أبدا
 (الأحزاب) ... ١٥١
 ولكن يريد ليظهركم (المائدة) ... ١٨١
 وإن كنتم جنبا فاطهروا (إلى قوله) أوجاء
 أحد منكم من الفائض (المائدة) ... ١٨١
 ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
 كثيرا (النساء) ... ١٨٤ - ١٨٥
 لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا
 بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله
 (بنى إسرائيل) ... ١٨٥
 قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا
 (الأنفال) ... ١٨٦
 فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه
 (البقرة) ... ١٨٧
 فيبشر عبادى الذين يستمعون القول فيصنعون
 أحسنه (الزمر) ... ٢٠٠
 متاعا بالمعروف حقا على المحسنين (البقرة) ٢٠٠
 وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
 (البقرة) ... ٢٠٠
 ولا يحمل لمن أن يكتن ما خلق الله فى
 أرحامهم (البقرة) ... ٢٠٢
 وخر راكما (س) ... ٢٠٥
 قل آله ذكرين حرم أم الأنثيين أما اشتملت
 عليه أرحام الأنثيين ، نبيثوى فى علم إن
 كنتم صادقين (الأنعام) ... ٢١٠
 ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به
 (المؤمنون) ... ٢١٦
 قل لا أجد فيها أوحى إلى عرما (الأنعام)
 ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢٢٤

صفحة

جزاء بما كانوا يعملون (الأحقاف) ... ٣٣٥
أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة (البقرة) ... ٣٣٦
فن شهد منكم الشهر فليصمه (البقرة) ٣٣٦
وآتوا الحج والعمرة فله (البقرة) ... ٣٣٦
ما يريد الله ليكمل عليكم من حرج
(المائدة) ... ٣٤١
ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت
عليهم (الأعراف) ... ٣٤١
وآتيناهم الحكم صبيًا (صميم) ... ٣٤٢
خلق الإنسان علمه البيان (الرحمن) ... ٣٤٦
وابتلوا اليتامى (النساء) ... ٣٤٧

صفحة

فإذا أطأنتم فأقيموا الصلاة (النساء) ... ٣٢٢
وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم
اللاتي دخلتم بهن ، فإن لم تكونوا
دخاتم بهن فلا جناح عليكم (النساء) ٣٢٢
فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة
أبدأ (النور) ... ٣٣١
لا يرقبون في مؤمن إلا ولا وذمة
(التوبة) ... ٣٣٣
وإذا أخذ ربك من بنى آدم (الأعراف) ... ٣٣٣
وكل لسان أليم طائرته في عنقه
(بنى إسرائيل) ... ٣٣٣
ليبلوكم أيكم أحسن عملا (الملك) ... ٣٣٥

فهرس الآثار المرفوعة والموقوفة

صفحة

- عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم
 قال : من بدل دينه فاقتلوه ... ٧
 أفنى ابن عباس أن المرتدة لا تقتل ... ٧
 البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ... ٧
 قال سيدنا عمر : والله لا أنفى أحداً أبداً ... ٧
 قال سيدنا علي : كفى بالنفي فتنه ... ٧
 أن سيدنا عمر لما افتتح السواد من بها على
 أهلها وأبى أن يقسمها بين القاعين ... ٨
 أن ابن مسعود كان يطبق في الصلاة ... ٨
 أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص للحائض
 في أن تترك طواف الصدر ... ٨
 قال ابن عمر في الحائض إنها تقيم حتى تطهر
 فتطوف ... ٨
 روى عن أبي موسى الأشعري أنه كان
 لا يوجب إعادة الوضوء على من فقهه في
 الصلاة ... ٨
 قال ابن عمر : لا يجزئ أحد عن أحد ... ٨
 روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يمازج
 ولا يقول إلا حقاً ... ١٠
 روى أن علياً كان به دعاية ... ١٠
 روى عبد الله بن ثعلبة ابن صعب في صدقة
 الفطر أنها نصف صاع من بر ، وكذلك
 روى عن ابن عباس ... ١١
 روى أبو سعيد الخدري في صدقة الفطر أنها
 صاع من بر ... ١١
 حديث نخلة بشير لابنه النعمان وهو ابن سبع
 سنين ... ١١
 قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة
 الأعرابي على رؤية هلال رمضان ... ١١

صفحة

- حديث القضاء بالشاهد واليمين رواه ربعة
 عن سهيل ... ٣
 أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : أيما امرأة
 نسكت بغير إذن وليها فنكاحها باطل
 (عن عائشة) ... ٣ - ٤
 قال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر :
 أحق ما قال ذو اليمين . فقالوا : نعم :
 فقام فأتم صلاته ... ٤
 وسيدنا عمر قبل خبر أنس في أمان الهرمزان
 بقوله : أتسكن كلام حي ... ٤
 قال عمار لعمر : أما تذكر إذ كنا في الإبل
 فأجنبنا فتمسكت في التراب ثم سألت
 رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك
 فقال : أما يكفبك أن تضرب بيدك
 الأرض فتمسح بها وجهك وذراعيك ... ٤
 عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم
 قال : يفسد الإناة من ولوغ الكلب
 سبماً ... ٦
 قال عمر : متهمان كاتتا على عهد رسول الله صلى
 الله عليه وسلم وأنا أنهي عنهما وأطاب
 عليهما : متعة النساء ومتعة الحج ... ٦
 أن عائشة زوجت ابنة أخيها عبد الرحمن ... ٦
 عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان
 يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس
 منه ... ٦
 قال مجاهد : صحبت ابن عمر سنين وكان لا يرفع
 يديه إلا عند تكبير الافتتاح ... ٦
 عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
 المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا ، وتأويل ابن
 عمر فيه ... ٧

صفحة

قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن من
 البيان لسجرا » ... ٢٧
 حديث إمامة جبريل عليه السلام في الصلوات
 الخمس يومين ... ٢٧
 لما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
 مواقيت الصلاة قال للسائل : « صل معنا »
 الحديث ... ٢٧
 « خذوا عني مناسككم » ... ٢٧
 وقال « صلوا كما رأيتموني أصلي » ... ٢٧
 بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم أن
 الوصية تختص بالثلاث ... ٣١
 بين رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الإرث
 يكون عند الموافقة في الدين ... ٣١
 قال صلى الله عليه وسلم : « إنما بنو هانم
 وبنو المطلب كشيء واحد » ... ٣١
 قال ابن عباس لو أنهم عمدوا إلى أي بقرة كانت
 فذبحوها لأجزأت عنهم ولكنهم شددوا
 فشدد الله عليهم ... ٣٤
 « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » ٣٧ - ٤٣
 إن الله تعالى فرض على عباده بخسين صلاة في
 ليلة المعراج ... ٦٤
 في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 سأل التخفيف عن أمته غير مرة وما زال
 يسأل ذلك ويحبيه ربه إليه حتى انتهى إلى
 الخمس فقيل له : لو سألت التخفيف أيضا
 فقال : « أنا أستحي من ربي » ... ١٤
 قال علي رضي الله عنه : لو كان الدين بالرأي
 لكان باطن الحف أولى بالمسح من ظاهره
 ولكنني رأيت رسول الله صلى الله عليه
 وسلم يمسح على ظاهر الحف دون
 باطنه ... ١٦
 وقال عليه الصلاة والسلام : « إذا روى لكم
 عن حديث فأعرضوه على كتاب الله فما
 وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف كتاب
 الله فردوه » ... ٦٧ - ١

صفحة

المؤمن ينظر بنور الله ... ١٤
 فراسة المؤمن لا تخفى ... ١٤
 قال علي : قبله التحري جهة قصده ... ١٤
 « من نام عن الصلاة أو نسيها فليصلها إذا
 ذكرها فإن ذلك وقتها » ... ١٨
 نهى عليه الصلاة والسلام عن الصلاة في ثلاث
 ساعات ... ١٨
 إن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن ميراث
 العمة والمخالفة قال : « لا شيء لهما » وقال :
 « الحال وارث من لا وارث له » ... ١٩
 قال ابن مسعود في عدة المتوفى عنها زوجها إذا
 كانت حاملا : من شاء بآهله أن سورة
 النساء القصوى « وأولات الأهل أجلهن »
 نزلت بعد سورة النساء الطولى « يتربصن
 بأنفسهن » ... ٢٠
 روى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن
 أكل الضب ، وروى أنه رخص فيه ... ٢٠
 روى أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن أكل
 الضبع ، وروى أنه عليه الصلاة والسلام
 رخص فيه ... ٢٠
 روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج
 ميمونة وهو محرم ، وروى عنه أنه
 تزوجها وهو حلال ... ٢١
 روى أن بريرة أعتقت وزوجها كان حرا
 فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
 وروى أنها أعتقت وزوجها عبد ... ٢١
 روى أن النبي صلى الله عليه وسلم رد ابنته
 زينب على أبي العاص بشكاح جديد ،
 وروى أنه ردها بالشكاح الأول ... ٢٢
 إذا اختلف المتبايعان والسلمة قائمة بينهما تحالفا
 وترادا (عن ابن مسعود) ... ٢٥
 إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع
 الطعام قبل القبض ... ٢٦
 وقال لعناب بن أسيد : « انهم عن أربعة عن
 بيع ما لم يقبضوا » ... ٢٦

صفحة

وأنس كان يقول : قرأنا في القرآن بلغوا عنا
 قومنا أنا لفتنارينا فرضى عنا وأرضانا... ٧٨
 قل عمر : قرأنا آية الرجم في كتاب الله
 ووعيناها... ٧٩
 وقال أبي : إن سورة الأحزاب كانت مثل
 سورة البقرة أو أطول منها... ٧٩
 يروى عن عائشة إن مما أنزل في القرآن عشر
 رضعات معلومات يحرم من ففسخن بخمس
 رضعات معلومات... ٧٩
 قراءة ابن مسعود ثلاثة أيام متتابعات... ٨١
 عن ابن عباس شددوا فشد الله عليهم... ٨٣
 عن ابن عباس حرمة مفاداة الأسير الثابت
 بقوله : « ما كان لني أن يكون له أسرى »
 قد انتسخ بقوله تعالى : « فإما منأ بعد
 وإما فداء » وقال السدي : انتسخ بقوله :
 « فاقولوا للمشركين حيث وجدتموهم »... ٨٥
 قصة خلع ناله في الصلاة وخلع الناس نالهم
 وسؤاله صلى الله عليه وسلم إياهم « مالكم
 خلعتم نالكم »... ٨٨
 خروجه صلى الله عليه وسلم للتراويح ليلة
 أو ليلتين وقوله : « خشيت أن تكتب
 عليكم ولو كتبت عليكم ما قتم بها »... ٨٨
 حين كان الحجر مباحا قد ترك رسول الله صلى
 عليه وسلم شربها أصلا... ٨٨
 قوله عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن رواحة
 حين صلى على الأرض في يوم قد مطروا في
 السفر : « ألم يكن لك في أسوة حسنة »
 فقال : أنت تسمى في رقبة قد فسكت وأنا
 أسمى في رقبة لم يعرف فسكا كما ، فقال :
 « إني مع هذا أرجو أن أكون أخشاك لله »... ٨٩
 سؤال امرأة أم سلمة عن القبلة للصائم
 وسؤالها النبي صلى الله عليه وسلم عن
 المسألة وقوله « هلا أخبرتها أني أقبل وأنا
 صائم ؟ » وقوله : « إني أرجو أن أكون
 أتقاكم لله وأعلمكم بمحدوده »... ٨٩

صفحة

« لا وضية لوارث »... ٦٩ - ٧١
 « إن الله أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية
 لوارث »... ٧٠
 « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ،
 والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ٧١ - ٧٢ »
 قال سيدنا عمر : إن الرجم مما كان يتلى في
 القرآن على ما قال ، لولا أن الناس
 يقولون إن عمر زاد في كتاب الله لكتبت
 على حاشية المصحف الشيخ والشيخة إذا
 زنيا فارجموا ألينة... ٧١
 « خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا »... ٧١
 إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في
 صلاته سورة المؤمنين فأسقط منها آية ثم
 قال بعد الفراغ : « ألم يكن فيكم أي ؟ »
 فقال : نعم يا رسول الله : فقال : « هلا
 ذكرتنيها ؟ » فقال : ظننت أنها نسخت
 فقال : « لو نسخت لأنبأتكم بها »... ٧٥
 عن عائشة وابن عمر أنهما قالتا : ما خرج
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا
 حتى أبيض له النساء... ٧٥
 أن النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما قدم المدينة
 كان يصلي إلى بيت المقدس ستة عشر
 شهرا... ٧٦
 قد ثبت بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
 حين كان بمكة فإنه كان يصلي إلى
 الكعبة... ٧٧
 أن النبي صلى الله عليه وسلم صالح قريشا عام
 الجديبية على أن يرد عليهم من جاء منهم
 مسلما... ٧٧
 يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم :
 « كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزورها »
 (وفي الحديث ذكر الأضاحي والشرب
 في الدباء والخنم والمزفت)... ٧٧
 ن أبا بكر كان يقرأ : لا ترغبوا عن آبائكم
 فإنه كفر لـ... ٧٨

صفحة

روى أن خولة لما جاءت إليه تسأله عن ظهار زوجها من قال : « ما أراك إلا قد حرمت عليه » ومات : لأن أشتكى إلى الله فأزل الله قوله : « قد سمع الله قول النبي تجادلك » ٩٥

روى أنه عليه الصلاة والسلام لما دخل بيته ووضع السلاح حين فرغ من حرب الأحزاب أناته جبريل عليه السلام وقال : وضعت السلاح ولم تضعه الملائكة ، وأمره أن يذهب إلى بني قريظة ... ٩٥

أنه صلى الله عليه وسلم أمر أبا بكر بتبليغ سورة براءة إلى المشركين في العام الذي أمره فيه أن يحج بالناس فأناه جبريل عليه السلام فقال : لا يبايعها إليهم إلا لرجل منك ، فبعث علي بن أبي طالب في أمره ليكون هو المبلغ للسورة إليهم ... ٩٥

أنا أحق من أحيا سنة أماتوها ١٠٠ — ١٠٤

« أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبل : بعثت إلى الأحمر والأسود وقد كان النبي يبعث إلى قومه » ١٠٦

أنه عليه الصلاة والسلام لما رأى صحيفة في يد عمر سأله عنها فقال : هي التوراة ، فغضب حتى احترق وجنتاه وقال : « أمتهوكون كانوا يهتوك اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا ما وسعته إلا اتباعي » ١٠٧

« عليكم بسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » ... ١٠٦ — ١٠٧

« اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر » ١٠٦ — ١٠٧

حديث معاذ حين قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم « بم تقضى ؟ » قال : بكتاب الله الحديث ١٣٠

« أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » ١٠٧ — ١١٤

صفحة

إن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستوفى رزقها فاتقوا الله وأحللوا في الطلب ٩٠

أخذ صلى الله عليه وسلم برأى الحباب بن المنذر يوم بدر ونزل على الماء ... ٩١

أخذ صلى الله عليه وسلم برأى سعد بن معاذ يوم الأحزاب حين أراد أن يصالحهم على شطرنج المدينة فقال لا نمطهم إلا السيف ٩١

منعه صلى الله عليه وسلم أهل المدينة من تلقيح النخل وقوله : « أنتم أعلم بأمور دنياكم وأنا أعلم بأمور دينكم » ... ٩٢

قوله للخزمية : « أرايت لو كان علي أبيك دين فضيت أكان يقبل منك » ... ٩٣

قوله لعمر حين سأله عن القبلة للصائم : « أرايت لو تمضمضت بماء ثم سجدته أكان يضرك » ٩٣

وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم « أرايت لو تمضمضت بماء أكنت شارب » ... ٩٣

وقال : « إن الرجل ليؤجر في كل شيء حتى في مباذنة أهله » فقيل له يقضى أحدنا شهوته ثم يؤجر على ذلك ؟ قال صلى الله عليه وسلم : « أرايت لو وضع ذلك فما لا يحمل هل كان يأثم به ؟ » قالوا : نعم . قال : « فكذلك يؤجر إذا وضعه فيما يحل » ٩٣

مشورته صلى الله عليه وسلم في مفاداة الأسرى يوم بدر وعلمه بالرأى فيه ونزول الآية بخلاف ما رآه ... ٩٣

مشاورته أصحابه فيما يكون جامعا لهم في أوقات الصلاة ليؤدوا بالجماعة ... ٩٣

حديث رؤية عبد الله بن زيد أمر الأذان في المنام ٩٣

المهورة تلقيح العقول ٩٤

من الحزم أن تستشير ذا رأي ثم تطيعه ... ٩٤

صفحة

قال للثعمية : أرأيت لو كان على أبيك دين
أ كنت تقضينه ؟ فقالت : نعم ، قال :
« فدين الله أحق » ١٣٠ - ١٨٧
وقال للذي سأله عن قضاء رمضان : « أرأيت
لو كان عليك دين فقضيت الدرهم
والدرهمين أ كان يقبل منك ؟ » قال :
نعم « فقال الله أحق بالانجاوز » ١٣٠
وقال للمستحاضة : « لانهدم عرف انفجر فتوضئي
لكل صلاة » ... ١٣٠ - ١٨٧
وقال عليه الصلاة والسلام : « المرأة ليست
بنجسة لأنها من الطوافين عليكم
والطوافات » ... ١٣٠ - ١٨٧
قال عليه الصلاة والسلام لما ذبح وجهه
إلى اليمن : « يم تقضى ؟ » قال بكتاب الله
قال : « فإن لم تجد في كتاب الله ؟ » قال :
بسنه رسول الله ، قال : « فإن لم تجد في
سنه رسول الله ؟ » قال : أجتهد رأيي ،
قال : « الحمد لله الذي وفق رسول رسول
لما رضى به رسوله » ... ١٣٠ - ١٩٢
وقال لأبي موسى حين وجهه إلى اليمن :
« اقض بكتاب الله ، فإن لم تجد فبسنة
رسول الله ، فإن لم تجد فاجتهد رأيك » ... ١٣٠
وقال عمرو بن العاص : « اقض بين هذين »
قال : على ماذا أقضي ؟ فقال : « على
أنك إن اجتهدت فأصبت فلك عسر
حسنات ، وإن أخصأت فلك حسنة
واحدة » ... ١٣٠
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر
وعمر يوماً وقد شاورهما في شيء : « قولا
فإنني فيما لم يوح إلي مثلكما » ... ١٣١
قال عمر (للصحابه) : « ألا ترضون لأمر
دنياكم بمن رضى به رسول الله لأمر
دينكم ... » ... ١٣١
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استخلف
عبد الرحمن بن عوف ليصلي بالناس ... ١٣٢

صفحة

« إن الله لا يجمع أمتي على الضلالة » ... ١٠٧
ليس الخبر كالعلمانية ... ١٠٩
« خير الناس قرني » الحديث ... ١٠٩
« لو أتقوا أحدكم مثل أحد ذهباً ما أدرك مد
أحدهم ولا نصيفه » ... ١٠٩
عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال : « لم يزل بنو إسرائيل على
طريقة مستقيمة حتى كثرت فيهم أولاد
السبايا ففاسوا ما لم يكن بما قد كان
فضلوا وأضلوا » ... ١٢٠
عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال : « تعمل هذه الأمة برهة
بالكتاب ثم برهة بالسنة ثم برهة بالرأي
فإذا فعلوا ذلك ضلوا » ... ١٢١
قال عمر بن الخطاب : إياكم وأصحاب الرأي
فإنهم أعداء الدين أعيتهم السنة أن
يحفظوها فقالوا برأيهم فضلوا وأضلوا
١٢١ - ١٣٢
قال ابن مسعود : إياكم وأرأيت وأرأيت
فإنما هلك من قبلكم في أرأيت وأرأيت
١٢١ - ١٣٢
قال النبي صلى الله عليه وسلم : « من فسر
القرآن برأيه فلينبأ مقعده من النار » ١٢١
« المرأة ليست بنجسة لأنها من الطوافين عليكم
والطوافات » ... ١٢٢ - ١٤٦
« إذا أتيتكم بشيء من أمر دينكم فاعملوا
به ، وإذا أتيتكم بشيء من أمر دنياكم
فأنتم أعلم بأمر دنياكم » ... ١٢٣
وي أن ماعزاً زني وهو محصن فرجم ... ١٢٦
لنطة بالنطة مثل بمثل والفضل ربا ... ١٢٦
بيدها ورددها سواء ... ١٢٧
س الخبر كالعلمانية ... ١٢٨
روى أنه قال لعمر رضى الله عنه حين
سأله عن القبلة في حالة الصوم : « أرأيت
لو تمضضت بماء ثم مجتته أ كان
بضره » ... ١٣٠ - ١٨٧

صفحة

قال أبو بكر : أي سماء نظائى ، وأى أرض
تقضى إذا قلت فى كتاب الله برأى ... ١٣٢
وقال على : لو كان الدين بالرأى لكان باطن
الحق أول بالسلج من ظاهره ... ١٣٢
عن أبي بكر قال فى السكالة : أقول قولاً
برأى فإن بك صواباً فى الله ، وإن بك
خطأ فى ومن الشيطان ... ١٣٣
عن على قال : اجتمع رأى ورأى عمر على
حرمة بيع أمهات الأولاد ثم رأيت أن
أرفهن ... ١٣٣
عن ابن مسعود قال فى المفوضة : أجهت
رأى ... ١٣٣
قال عليه الصلاة والسلام : « ذرونى ما تركتكم
فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم
واختلافهم على أنبيائهم » ... ١٣٣
كتب عمر إلى أبي موسى : اعرف الأمثال
والأشباه وقس الأمور عند ذلك ... ١٣٣
عن ابن مسعود قال : لقد أتى علينا زمان
استأنسأل واستأهناك ... الحديث ... ١٣٣
« خير الناس قرنى الذين أنا فيهم » ... ١٣٤
قال ابن مسعود حين تحاكم إليه أعرابي مع
عثمان : أرى أن يأتى هذا واديه فيعطى
به لبلا مثل لبلة وفصلاً مثل فصلانه ... ١٣٤
روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
خرج اصليح بين الأنصار فأذن بلال
وأقام فتقدم أبو بكر للصلاة فجاء
رسول الله وهو فى الصلاة - الحديث
(إلى أن قال) فأشار على أبي بكر أن
انبت فى مكانك ورفع أبو بكر يديه
وحمد الله ثم استأخر وتقدم رسول الله
صلى الله عليه وسلم ... ١٣٤
لما أراد رسول الله أن يتقدم للصلاة على ابن أبي
النافى جذب عمر رداءه ، وفى رواية
استقبله وجعل يمنعه من الصلاة عليه
والاستغفار له ثم نزل القرآن على موافقة
رأيه ... ١٣٥

صفحة

قصة مواعدة الحديبية مع سهيل بن عمرو
ولاء على أن يحو اسم النبي صلى الله
عليه وسلم ... ١٣٥
قصة مماذ حين جاء وقد سبق بركة وقول
النبي صلى الله عليه وسلم « سن لكم مماذ
سنة حسنة فاسقنوا بها » ... ١٣٥
قصة رعاية أبي ذر لى الصدقة وإصابته
الجنابة وصلاته بلا طهارة ، وقول النبي
صلى الله عليه وسلم له : « التراب كافيتك
ولولى عشر حجج ما لم تجد الماء » ... ١٣٥
قصة تيمم عمرو بن العاص من جنابة أصابته
فى ليلة باردة وإمامته أصحابه ... ١٣٥
قال على فى حد الشرب : فإنه ثبت بأرائنا ... ١٣٨
قال على لرسول الله صلى الله عليه وسلم :
إنك ستنبئنى فى أمر فأكون فيه كالسكة
الحجارة أم الشاهد يرى ما لا يرى الغائب
فقال : « بل الشاهد يرى ما لا يرى
الغائب » ... ١٣٧
« إنما الربا فى الفديئة » ... ١٤٨
« إذا اختلف النوعان فبيموا كيف شئتم بعد
أن يكون يداً بيد » ... ١٤٨ - ٣١٨
حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب ... ١٤٩
قال النبي عليه الصلاة والسلام للبريرة : « ملكك
بضعك فاخترارى » ... ١٤٩
وفال فى السمن الذى وقعت فيه فأرة :
« إن كان جامداً فألقوها وما حولها وكلوا
ما بقى » وإن كان مائماً فأريقوه » ... ١٤٩
وقوله فى دم الاستحاضة : « إنه دم عرف الشجر
فتوضئى لسك صلاة » ... ١٤٩
« من أسلم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم
إلى أجل معلوم » ... ١٥٢
أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع
مليس عند الإنسان ورخص فى السلم ... ١٥٢
« إن الله أطعمكم وسقاكم » ... ١٥٤ - ٢١٣
« من أفطر فى رمضان فعليه ما على المظامر » ... ١٦٣

صفحة

- « هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوها »
 ١٩٥ صدقته
 « وإن أدخلتكما (أى الرجلين في الحفنين) وما
 ١٩٥ طاهرتان »
 « عن عمر في قصة الجنتين لقد كدنا أن نعمل
 ٢٠٢ برأينا فيما فيه أثر »
 « قال أنى بن كعب من الأمانة أن تؤمن
 ٢٠٢ المرأة على ما في رحمها »
 « ورخص في السلم »
 « ما رأيكم يا معشر الأنبياء هكذا تزن » ٢٥٠
 « قال حين رأى آله الزراعة : « ما دخل هذا
 ٢٩٢ في دار قوم إلا ذلوا »
 « من أفطر في رمضان تتعداً فعليه ما على
 ٢٩٦ المظاهر »
 « صومكم يوم تصومون »
 « لا صيام لمن لم يميز الصيام من القبل » ٢٩٦
 « لمن الله من غير منار الأرض » ٣٠٤
 « وإن أرادوكم أن تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم » ٣٣٣
 « رفع القلم عن ثلاث » الحديث ... ٣٣٤ — ٣٤١
 « مروم إذا بلغوا سبعاً ، واضربوهم عليها إذا
 ٣٤٣ بلغوا عشرة »
 « تضرب الدابة على النفاذ ولا تضرب على
 ٣٤٤ العثار »
 « المرء بأصغريه بقلبه ولسانه » ٣٤٦

صفحة

- « لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء ١٦٧ - ١٨١
 يا معشر بني هاشم إن الله كره لكم غشالة
 ١٦٨ الناس وهو ضحك منها خمس الخمس »
 « خمس يقتلن في الحل والحرم » ١٧١
 « قول النبي صلى الله عليه وسلم لأعرابي في
 ١٧٤ كفارة الطهر : « كلها أنت وعيالك »
 « قوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة في بيان
 ١٧٤ « علة نقض الطهارة : إنه دم عرق انفجر »
 « قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للخنزيرة :
 « أرايت لو كان على أبيك دين فقصيته »
 ١٨٧ ... ١٧٥ ... الحديث
 « أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع
 ١٧٥ ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم
 « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع
 ١٧٥ الآبق وعن بيع الفرر »
 « قال عليه الصلاة والسلام : « لا تنكح الأمة
 ١٧٥ على الحر »
 « لا يعضى القاضى حين يقضى وهو غضبان » ١٧٨
 « الحنطة بالحنطة مثلاً » ١٧٨ — ١٨١ — ٣٠١
 « قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لو ابصت
 ابن معبد : « ضحك يدك على صدرك واستفت
 قلبك فما حاك في صدرك فدمه وإن أفنأك
 ١٨٣ الناس به »
 « وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم : « أرايت
 لو تضمنضت بماء أكنت شاربه » ١٨٧
 « إن الله تعالى زاكم صلاة ألا وهي الوتر
 فصلوها ما بين المصاء إلى طلوع الفجر » ١٠٤

- فصل -

فهرس الأعلام

ابن عباس (عبد الله حبر الأمة) ٧ ، ١٠ ، ١١ ، ٢٣ ، ٣٤ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ١٠٦ ، ١١٠ ، ١١٥ ، ١٢١ ، ١٨٢
 ابن عمر (عبد الله العدوي القرشي) ٣ ، ٧ ، ٨ ، ١٠ ، ٦٢ ، ١٠٦ ، ١١٥
 ابن مسعود (عبد الله الهذلي أبو عبد الرحمن) ٨ ، ٢٠ ، ٢٥ ، ٨١ ، ٨٦ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١١٠ ، ١٢٢ ، ١٣٢ ، ١٣٣
 ١٣٤ ، ١٣٨ ، ٢٠٧ ، ٢٥٢ ، ٢٧٧
 أبو بكر (الصديق عبد الله بن أبي قحافة خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم) ١ ، ١١ ، ٧٨ ، ٩٣ ، ٩٥ ، ١١٦ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥
 أبو ذر (الغفاري جندب) ١٣٥ ، ١٣٧
 أبو سعيد (سعد بن مالك بن سنان الأنصاري الخزرجي) الجندري ١١ ، ١١٢
 أبو العاص (بن الربيع القرشي خن رسول الله صلى الله عليه وسلم) ٢٢ ، ٢٣
 أبو موسى الأشعري (عبد الله بن قيس) ٨ ، ١٣٣ ، ١٣٠
 أبو هريرة (عبد الرحمن الدوسي) ٦ ، ١١٥ ، ١٢٠ ، ١٢١
 أبي بن كعب ٧٥ ، ٧٩ ، ٢٠٢
 أم سلمة (هند بنت أبي أمية الخزومية أم المؤمنين) ٨٩
 أنس بن مالك ٤ ، ٢٣ ، ٧٨ ، ١١٠ ، ١١٥
 (ب)
 بريرة (مولاة أم المؤمنين عائشة الصديقة) ٢١ ، ٢٣ ، ١٤٩
 بلال (بن رباح أبو عبد الرحمن الحبشي مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم) ٢٤ ، ٩٤ ، ١٣٤

الانبياء والملائكة

سيدنا محمد صلوات الله عليه وسلامه ٥٤ ، ٥٥ ، ١٠١ ، ١٠٥ ، ١٣٥
 سيدنا آدم عليه الصلاة والسلام ٥٥
 سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٧٥ ، ٧٨ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٢٩ ، ١٣١
 سيدنا إسرائيل عليه الصلاة والسلام (يعقوب) ٣١ ، ٣٤ ، ٥٨ ، ٨٢ ، ٨٣
 سيدنا جبريل عليه السلام ٩٥ ، ١٣١
 الخليل (سيدنا إبراهيم) ٣٠ ، ٦١ ، ١٢٩ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩
 سيدنا داود عليه الصلاة والسلام ٩٣
 سيدنا سليمان عليه الصلاة والسلام ٩٣
 سيدنا صالح عليه الصلاة والسلام ١٠٠
 سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام ٣١ ، ٣٣
 السليم (سيدنا موسى صلوات الله عليه) ٨٧
 سيدنا لوط عليه الصلاة والسلام ٣٠ ، ٣٣ ، ١٠٣
 سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام ٢٩ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ١٠٣
 سيدنا ميكائيل عليه السلام ١٣١
 سيدنا نوح عليه الصلاة والسلام ٣٠ ، ٣٢ ، ١٣١
 سيدنا هارون عليه الصلاة والسلام ١٠٣
 سيدنا يعقوب عليه الصلاة والسلام ٥٦
 سيدنا يوسف عليه الصلاة والسلام ١١٢
 أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
 (١)
 ابن أبي قحافة (أبو بكر الصديق) ١٣٦

عثمان (بن عفان القرشي أمير المؤمنين) ٣٤، ٣١،
 ١١٠، ١٣٢، ١٣٤، ١٨٧، ١٨٨،
 ٢٠٢
 علي (بن أبي طالب القرشي أمير المؤمنين) ٧،
 ١٠، ٦٦، ٦٩، ١٠٦، ١١٠، ١١٢،
 ١١٤، ١١٥، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥،
 ١٣٧
 عمار (بن ياسر) ... ١٠٦، ٤
 عمر (بن الخطاب القرشي أمير المؤمنين) ٤، ٥، ٥،
 ٦، ٧، ٨، ١٠، ٣٤، ٦٦، ٧١،
 ٧٥، ٧٩، ٩٣، ٩٤، ١٠٢، ١٠٧،
 ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١٢١، ١٣٠،
 ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٧،
 ١٣٨
 عمرو بن العاص (القرشي) ١٣٠، ١٣٥، ١٣٨،
 (ك)
 كعب بن سور (قاضي البصرة) ... ١١٥
 (م)
 معاوية بن مالك ٨٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٩،
 معاذ (بن جبل) ٦٢، ١٠٧، ١٣، ١٣٥،
 ١٣٧، ١٨١، ١٩٢
 ميمونة (بنت الحارث أم المؤمنين) ٢١، ٢٣،
 (ن)
 النعمان بن بشير (الأنصاري) ... ١١
 (هـ)
 هاشم (بن عبد مناف القرشي جد النبي صلى الله عليه
 وسلم) ٣١، ٣٤، ٩٣، ١٨٧، ١٨٨، ٢٩٤،
 (و)
 وابصة بن معبد ... ١٨٣

الفقهاء والمحدثون والمتكلمون
 وأهل العربية
 إبراهيم (بن يزيد الكوفي) النخعي ... ١١٤
 إبراهيم النظام ... ١١٨
 ابن جريج (عبد الملك بن عبد العزيز المكي
 الإمام) ... ٣

(ج)
 جابر (بن عبد الله الخزرجي الأنصاري) ٢٣، ١٠٦،
 جبير بن مطعم ... ٣١، ٦٣٤
 (ح)
 حواء (أمتنا أم بني آدم) ... ٥٦
 (خ)
 الحباب بن المنذر ... ٩١
 الحنظلية ... ٩٣
 خزيمية (بنت ثابت الأنصاري) ... ١٥١
 خولة (بنت ثعلبة) ... ٩٥
 (ذ)
 ذو اليدين (الحرباق) ... ٥، ٤
 (ز)
 زيد بن أرقم ... ١١٠
 زيد بن ثابت ... ١٨٨، ١٢١
 زينب (بنت النبي صلى الله عليه وسلم) ٢٢، ٢٣
 (س)
 سعد بن عباد ... ٩١
 سعد بن معاذ ... ٩١
 سهيل بن عمرو (القرشي) ... ١٣٥
 (ص)
 الصديق (أبو بكر الخليفة) ... ١٣٦
 (ع)
 عائشة (بنت الصديق الصديقة أم المؤمنين) ٣،
 ٦، ٧٥، ٧٩، ١١٠
 عباد بن الصامت ... ١٨٨
 عبد الرحمن بن أبي بكر (الصديق التيمي) ٦
 عبد الرحمن بن عوف ... ١٣٨، ١٣٢
 عبد الله بن ثعلبة بن صعيبر ... ١١
 عبد الله بن رواحة ... ٨٩
 عدياه بن زيد (الأنصاري صاحب الأذان) ٩٣
 عتاب بن أسيد (القرشي) ... ٣٥

الحسن (بن أبي الحسن البصري الإمام) ٥٩ ،
١١٤ ، ١١٥

(ث)

ثعلب (أبو العباس أحمد بن يحيى وهو الكبير)
١٢٥

(ج)

الجصاص (أبو بكر أحمد بن علي الرازي البغدادي
الفقيه) ... ٨٧ ، ٨٩ ، ٢٣١

(ح)

حماد (بن أبي سليمان الأشعري السكوني الفقيه
الكبير) ... ٩

(د)

داود (بن علي الظاهر) الأصبهاني ... ١١٩

(ر)

ربيعة (بن أبي عبد الرحمن الرأي المدني الإمام) ٣

(ز)

زفر (بن هذيل أبو الهذيل الإمام صاحب الإمام
أبي حنيفة) ٤ ، ٢١٣ ، ٢٢٦ ، ٣٠٥ ،

٣٠٦ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨

الزهرى (أبو بكر محمد بن مسلم بن عبد الله بن
عبد الله بن شهاب القرشي المدني الفقيه

الإمام) ... ٣

زيد بن سلم (المدني المدوني مولى سيدنا
عمر) ... ٥٩

(س)

السدّي (إسماعيل بن عبد الرحمن الكبير المفسر
والصغير محمد بن مروان) ... ٨٥

سعيد بن جبير (السكوني الإمام) ... ١١٥

سعيد بن المسيب (المدني الفقيه الإمام سعيد

التابعين) ... ١١٤

سفيان (بن سعيد بن مسروق الفقيه الزاهد

السكوني الإمام) الثوري ... ١٠٩

سليمان بن موسى ... ٣

ابن سريج (أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج
صاحب أبي القاسم القاضي) ... ٦٦

ابن سيرين (محمد الإمام البصري المعبر من كبار
التابعين) ... ١١٩ ، ٦

أبو بكر الرازي (أحمد بن علي الجصاص يأتي في
الجيم بعد) ١٠٥

أبو الحسن السرخسي (عبيد الله بن دهم بن دلال
البغدادي) ٢١ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ١٠٥

أبو حنيفة (النعمان بن ثابت السكوني البغدادي
الإمام الأعظم) ٣ ، ٤ ، ٩ ، ٢٤ ، ٣٨ ،

٤٤ ، ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٨٤ ، ١٠٦ ،

١٠٨ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١٥٣ ،

١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٨٨ ، ١٩٤ ، ٢٠١ ،

٢٠٢ ، ٢٠٧ ، ٢١٧ ، ٢٢٦ ، ٢٣٠ ،

٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٦٤ ،

٢٩٣ ، ٢٩٨ ، ٣١١ ، ٣١٧ ، ٣١٩ ،

٣٢٣ ، ٣٢٦ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ،

٣٣٧ ، ٣٤٣ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ،

٣٨٠

أبو زيد (عبيد الله بن عمر بن عيسى القاضي
الإمام) الدبوسي ... ٣٣٣

أبو سعيد (أحمد بن حسين) البردعي ١٠٥ ، ١٠٨

أبو سعيد (يزيد بن محمد بن سائب الكلبي) ٩

أبو سلمة بن عبد الرحمن (بن عوف الزهري المدني

الفقيه الكبير سيد التابعين) ... ١١٥

أبو عمرو (أحمد بن محمد بن عبد الرحمن) بن دانيكا

الطبري) ... ١٠٥

أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم الأنصاري القاضي
السكوني البغدادي الإمام صاحب الإمام أبي حنيفة)

٣ ، ٤ ، ٢٤ ، ٣٨ ، ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٨ ،

٥٣ ، ٦٧ ، ٨٤ ، ١٠٠ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ،

١٠٨ ، ١١١ ، ١١٢ ، ٢٢٦ ، ٢٣٧ ،

٢٩٣ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣١١ ، ٣١٧ ،

٣١٩ ، ٣٢٦ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣٢ ،

٣٢٧ ، ٣٤٣ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠ ،

الأغاثي (أبو القاسم صاحب الزن صاحب الشافعي) ٦٦

(م)

مالك (بن أنس الأصمعي الفقيه الإمام لإمام دار

الهجرة) ١٠٦ ، ٢٠٧

بجاهد (بن جبر المكي الإمام) ١٠٦ ، ٢٠٧

محمد (بن الحسن الشيباني السكوني الإمام صاحب

الإمام أبي حنيفة) ٣ ، ٤ ، ٩ ، ١٠ ، ٢٠ ،

٢٤ ، ٢٥ ، ٣٨ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٤٧ ،

٤٨ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١١١ ،

١١٢ ، ١١٣ ، ١٣٣ ، ١٥٥ ، ١٦٠ ،

١٨٨ ، ١٩٦ ، ٢٠١ ، ٢٠٧ ، ٢١٧ ،

٢٢٦ ، ٢٣ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٩٣ ،

٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣١١ ، ٣١٧ ، ٣٢٦ ،

٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣٢ ، ٣٣٧ ، ٣٤٣ ،

٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠

مسروق (بن الأجدع السكوني الإمام الفقيه)

١١٥ ، ١١٩

(ن)

النخعي (إبراهيم بن يزيد السكوني الفقيه التابعي

الإمام) ١١٤

النظام (إبراهيم بن سيار أبو إسحق) ... ١١٩

يزيد بن الأصم ٢٣

من سواهم

ابن أبي المنافق (عبد الله سيد الخزرج المدني) ١٣٥

ابن الزبير (... .. ٣١

بختنصر (السكدي ملك العراق) ...

زهير بن أبي سلمى ٣٠١

قربطلة (أبو قنبلة) ٩٥

للطاب (بن عبد مناف القرشي المكي) ٣١ ، ٣٤

المهرمان (الفارسي) ٤

همدان (أبو القيلة المعروف) ٨٦

فهرس الأمكنة

بدر ٩٣ ، ٩١

بفداد ١١٩

سهيل بن أبي صالح (المدني الإمام) ... ٣

(ش)

الشافعي (محمد بن إدريس القرشي للمكي المصري

الإمام) ٣ ، ٧ ، ١١ ، ١٩ ، ٢٥ ، ٢٦ ،

٢٩ ، ٣٦ ، ٤٤ ، ٥٢ ، ٦٢ ، ٦٧ ، ٧١ ،

٧٩ ، ٨٢ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ،

١١٣ ، ١١٤ ، ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ،

١٤٩ ، ١٥١ ، ١٥٨ ، ١٦١ ، ١٦٢ ،

١٦٥ ، ١٧١ ، ١٧٥ ، ١٧٧ ، ١٨٢ ، ١٨٩ ،

١٩٢ ، ٢٠٠ ، ٢٠٧ ، ٢١٥ ، ٢١٩ ،

٢٢٢ ، ٢٢٥ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٦ ،

٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ،

٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩ ،

٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٩ ،

٢٧٦ ، ٢٨٣ ، ٢٩٠ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ،

٣١١ ، ٣٢٧ ، ٣٣١ ، ٣٥١ ، ٣٥٢

شرح (بن الحارث أبو أمية الفاضل الكندي)

١١٤ ، ١١٥

شمعي (عاصم بن شراحيل الفقيه السكوني) ١١٤

شمس الأئمة الحلواني (عبد العزيز بن محمد البخاري

الفقيه) ٣٢٩

(ح)

عبد الله بن المبارك (المروزي الإمام صاحب الإمام

أبي حنيفة) ١٠

عروة (بن الزبير الأسدي القرشي المدني

الإمام) ٣

عيسى بن أبان (السكوني صاحب الإمام محمد بن

الحسن) ٧ ، ٢١

(ق)

قتادة (بن دعامة المفسر البصري الإمام) ١١٩

(ك)

الكرخي (أبو الحسن عبيد الله الفقيه البغدادي)

٦٧ ، ١٠٠ ، ١٠٥ ، ١٠٦

الكلبي (محمد بن السائب أبو النضر السكوني

المفسر) ١٠

الجامع (الجامع الكبير للامام محمد بن الحسن
الشياني) ... ١٦٧ ، ٣٤٢ ، ٣٤٨

كتاب الجرح والتعديل ... ١١
كتاب الحدود (للامام محمد بن الحسن الشياني)
٢٠١

كتاب الرسالة (للامام الشافعي) ٦٢ ، ٦٧
كتاب الرحمن (للامام محمد بن الحسن) ... ٢٠٥
كتاب السيرة (للامام محمد بن الحسن) ... ٢٠١
السيرة الكبرى (وذكر بلفظ السيرة أيضاً) للامام
محمد الحسن ٢٢ ، ٢٤ ، ١٦٠ ، ٣١١ ،
٣٥١ ، ٣٤٧

كتاب الشرب (للامام محمد بن الحسن) ... ١٠٠
شرح الجامع الصغير (للامام السرخسي صاحب
الأصول) ... ٤

كتاب الشريعة (للامام محمد بن الحسن) ... ٤٨
كتاب الصلاة (للامام محمد بن الحسن) (٢٠٤ ،
٢٠٧

كتاب الطلاق (للامام محمد بن الحسن) (١٨٨ ،
٢٠٢

كتاب العارية (للامام محمد بن الحسن) ... ٣٠٨
المنتقى (للامام أبي الفضل محمد بن محمد للروزي
الحاكم الشهيد) ... ٣٣٢
النوادر (المروية عن الإمامين أبي يوسف ومحمد
برواية أصحابهما : بشر بن الوليد ، وأبي سليمان
الجوزجاني ، وهشام ، وابن سماعة ، وابن
رستم ، والمعل ، وداود بن رشيد ، والكيكساني
وغيرهم ... ١٧

بيت المقدس ١٥ ، ٣٢ ، ٧٠ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨

الحجاز ... ٢٤

الحديبية ... ٧٧

خيبر ... ٨

الشام ... ٢٤

العراق ... ٢٤

القبلا ... ٧٨

القبلة ... ١٤٢ ، ١٤١ ، ١٤٠

السكة ١٥ ، ١٦ ، ٥٥ ، ٧٠ ، ٧٧ ، ٧٨ ،
٩٢ ، ١٢٣ ، ١٦٩ ، ١٨٣

المدينة (طابة طيبة) ٧٦ ، ٧٧ ، ٩٢

مكة (حرم الله) ١٦١ ، ٧٧ ، ٩٢ ، ١٣٥ ،
٣١

فهرس الكتب

كتاب أدب القاضي (للامام محمد بن الحسن الشياني)
١١٣ ، ١٣٣

كتاب الاستبصار (الامام محمد بن الحسن الشياني)
٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥

كتاب الإقرار (الامام محمد بن الحسن الشياني)
٢٥١

كتاب الإكراه (الامام محمد بن الحسن الشياني)
٢٠

(كتاب) البيوع (للامام محمد بن الحسن الشياني) ٢٠٥
الجامع الصغير (للامام محمد بن الحسن الشياني) ٤